

ETIENNE MALIN

UNO SUO MIO
E CRITICA DI SOCIALE

Chapman & Hall

5-



Dopo l'11 settembre, l'idea che culture differenti possano coesistere in modo armonioso e proficuo sembra più che mai un'utopia. Ma i valori della tradizione umanistica hanno davvero perso il loro significato nel mondo della comunicazione tecnologica? Per Edward W. Said una nuova forma di umanesimo democratico e non elitario è possibile, ma deve essere finalizzato a emancipare e illuminare. Studioso di letteratura, storia e filosofia, Said propone una rivitalizzazione delle scienze umanistiche e un ruolo attivo di scrittori e intellettuali nella vita pubblica, perché le parole non siano oggetti passivi ma soggetti agenti e vitali capaci di indurre un cambiamento sociale e politico.

Editing e conversione a cura di Natjus

LADRI DI BIBLIOTECHE



Edward W. Said

UMANESIMO E CRITICA DEMOCRATICA

Introduzione all'edizione italiana di Giorgio Baratta

Traduzione di Monica fiorini

www.saggiatore.it

© The Estate of Edward W. Said, 2004

Titolo originale: *Humanism and Democratic Criticism*

© Gruppo editoriale il Saggiatore S.p.A., Milano 2007

UMANESIMO E CRITICA DEMOCRATICA

*Per Richard Poirier
caro amico, grande critico, maestro*

Sommario

Introduzione all'edizione italiana *di Giorgio Baratta*

Introduzione *di Akeel Bilgrami*

Prefazione

1. La sfera umanistica
2. Le mutevoli basi dello studio e della pratica umanistici
3. Il ritorno alla filologia
4. Introduzione a *Mimesis* di Erich Auerbach
5. Il ruolo pubblico degli scrittori e degli intellettuali

Bibliografia

Indice analitico

Introduzione all'edizione italiana

di Giorgio Baratta

Parlare di *umanesimo* in termini chiaramente propositivi, come fa Said in questo libro, rivolgendosi, negli Stati Uniti, a un pubblico prevalentemente accademico, è impresa ben ardua. Ma lo sarebbe, sia pure per motivi diversi, anche in Italia.

Il termine *Humanism* negli Stati Uniti è strettamente correlato a *Humanities*, quale insieme disciplinare in ambito universitario, con l'accortezza tuttavia di sottolineare il carattere prevalentemente letterario di *Humanism* — risalente all'ampia diffusione della cultura umanistica e rinascimentale italiana nel Seicento inglese - a confronto di quello più articolato e differenziato di *Humanities*, che è comunque più ampio del nostro «scienze umane». Sta di fatto che il primo approccio di Said alla questione dell'umanesimo ha un carattere pratico poiché riguarda innanzitutto una determinata organizzazione del sapere e dell'insegnamento superiore, prima ancora di riferirsi, in un discorso più generale, alla dimensione delle ideologie e delle concezioni del mondo. Si presentano all'autore due nemici da battere, opposti tra di loro: da una parte il discredito o la marginalizzazione degli studi umanistici in una università e una società sempre più marcatamente tecnocratiche ed efficientistiche; dall'altra l'arroccamento di piccole ma potenti élite in una concezione chiusa e aristocratica, esclusivamente occidentale, del patrimonio umanistico della cultura universale (il cosiddetto «canone delle discipline umanistiche»).

Said è stato un docente estremamente rigoroso e impegnato, ma anche un intellettuale appassionato che aveva a cuore la funzione e i destini dell'università. Egli considerava lo spazio universitario, nonostante tutte le deficienze e

regressioni, un luogo di utopia concreta nel senso che nessun'altra istituzione consentirebbe oggi simili potenzialità, sia pure meramente ideali, di internazionalismo e democrazia. Piena e motivata era l'identificazione di Said con la sua università, la Columbia, che fin dal 1937 aveva attivato un corso formativo di «discipline umanistiche» (più tardi «discipline umanistiche occidentali») al quale egli era particolarmente affezionato. In *Humanism* Said ricorda con affetto, nonostante differenze di vedute, il suo famoso collega Lionel Trilling.

Said credeva nella necessità di un rilancio ma insieme di una riforma del sapere umanistico nelle università. Era oramai un grande e stimato accademico. E tuttavia, giunto alla conclusione della sua fortunata carriera universitaria, egli ha dovuto constatare come la sua posizione fosse diventata sempre più scomoda e anche pericolosa. Nel clima di degenerazione intellettuale e morale seguito all' 11 settembre, lui personalmente, in quanto docente, così come le sue opere, sono stati oggetto di minacce disciplinari e censorie. Nel secondo dei saggi pubblicati nella presente raccolta Said constata come le idee reazionarie e retrive diffuse dai cosiddetti *New Humanists* negli anni trenta, riprese alla fine degli anni ottanta da Allan Bloom e poi da William Bennett e Samuel Huntington, avessero finito per prevalere. Nell'università si era affermato un «umanesimo canonico», congeniale, al livello più generale della società civile, a un nazionalismo statunitense autoprotettivo e addirittura bigotto, culturalmente eurocentrico, maniacalmente identitario, espressione dell'«antimodernismo americano», come lo ha chiamato Jackson Lears.

Il nesso tra *Humanism* e *Humanities*, cui si accennava in precedenza, spiega l'interesse di Said per la «pratica umanistica»: un'espressione che, considerando la persistente predilezione per l'astrazione e l'evasione della cultura italiana, risuona da noi come una dissonanza. Il problema non riguarda solo l'articolazione didattica e scientifica nell'assetto delle università. Già in *The World, the Text and the Critic*, che è del 1983, la questione della modalità organizzativa del sapere appare essenziale alla definizione dell'approccio critico nello studio dei testi. La denuncia dell'iperspecializzazione, scissa da

una formazione interdisciplinare di base, nell'ambito specifico (ma non solo) delle discipline umanistiche, si combina con il rifiuto del formalismo e dell'auto-referenzialità nell'analisi letteraria e linguistica.

Non è possibile scindere l'impegno umanistico di Said dal suo modo di intendere la destinazione sociale e l'organizzazione interna dell'università. Centrale per questa ispirazione appare il rovesciamento dell'idea stessa di «canone» nel senso proposto da Said, che lo riportava a una dimensione aperta e interdisciplinare (forse si dovrebbe dire «a/indisciplinare») di un sapere di base, allusivo al canone in senso musicale, quale «forma del contrappunto» a più voci, che esprime «movimento, gioco, scoperta e, nel senso retorico del termine, invenzione».

Humanism and Democratic Criticism è il primo libro postumo, l'ultimo ideato in vita da Said, con cinque capitoli (conferenze) scritti a partire dal 2000, di cui tre inediti e due già pubblicati. Il volume inizia con la descrizione della «sfera» dell'umanesimo, affrontando poi gli «studi e la pratica umanistici» nel senso a cui si faceva cenno. Segue un appello al «ritorno» della filologia, cioè della critica dei testi, che per Said rappresenta il cuore dell'umanesimo. Assistiamo poi al ritratto del più grande tra i filologi: Eric Auerbach. Infine, una discussione sul ruolo pubblico di quello che Said definisce «scrittore-intellettuale».

Nonostante l'energia polemica che anima queste pagine, il loro obiettivo sta altrove. Secondo una linea che si è accentuata nella sua ultima produzione, Said delinea qui un orizzonte teorico-pratico di ampie prospettive, fortemente ambizioso perché assolutamente controcorrente, che investe in termini programmatici e progettuali il nesso politica-cultura. La connessione del concetto di *umanesimo* - sia come pratica accademica sia come ideologia generale - con la riabilitazione del *pensiero critico* e la rigenerazione della *democrazia*, è la luce di questo orizzonte. Al lettore italiano Said offre immediatamente due suggestioni. Da un lato lo stimola - per contrasto, adottando il metodo comparativo - a confrontarsi con un'espressione e una tradizione da noi assolutamente *démodé*, forse più ancora che negli Stati Uniti. Dall'altro non

può sfuggirgli che l'affresco storico-culturale proposto da Said evochi in modo peculiare e originale, accanto e nel contesto della rivisitazione di Auerbach, le figure di Dante e di Vico, come anche quella, sia pure solo sullo sfondo, di Gramsci.

Si potrebbe sostenere che Said qui mette in opera - in miniatura - un'intera filosofia della prassi, ispirata alla pratica di quello che Gramsci chiamava, con lo sguardo rivolto al futuro (è rimasto rivolto al futuro anche lo sguardo di Said), il «pensatore collettivo» o «filosofo democratico».

Gramsci viene qui citato una volta sola. Tuttavia la sua ombra si estende sull'intero testo. Il «ritorno alla filologia» propugnato da Said sembra un elogio della *filologia vivente*, nell'accezione particolarissima, insieme testuale e sociale, di Gramsci.

Scrivendo Gramsci che i tempi moderni sono caratterizzati dal passaggio da una forma individuale e carismatica a una forma collettiva e partitica di organizzazione della politica e di «standardizzazione dei sentimenti popolari». La partecipazione dei singoli a un organismo, in particolare allo Stato, può quindi avvenire «per “compartecipazione attiva e consapevole”, per “compassionalità”, per esperienza dei particolari immediati, per un sistema che si potrebbe dire di “filologia vivente”».

Può sorprendere che Gramsci ricorra alla metafora filologica (ove filologia in senso generale rappresenta «l'espressione metodologica dell'importanza dei fatti particolari») per descrivere il concetto generale - perché di questo si tratta - di «democrazia». La chiave per risolvere l'enigma la offre Said con il suo *Humanism*. Questo testo infatti potrebbe venir inteso come la ritraduzione della gramsciana democrazia filologica in una filologia democratica e critica, proposta ai lettori in una prospettiva decisamente anti-post-moderna.

L'associazione fra filologia e democrazia è certamente ardita, e a primo dire sconcertante, ma è preziosa, perché consente una presa di distanza rispetto alla volgarizzazione del concetto di «democrazia» operata in un senso comune dai media e dalla politica governativa. Da questo punto di vista *filologia* implica, in direzione opposta, rispetto della verità (contro la manipolabilità *ad libitum* o l'uso fondamentalista dei testi), invito alla consapevolezza e alla ricerca, spirito critico,

civile conversazione: tutte qualità di cui si avvale o si deve avvalere quotidianamente una democrazia incentrata sulla lotta egemonica, cioè su un'articolazione reale dei conflitti e una formazione leale del consenso.

Said parla dell'«eroismo filologico» di Vico. Chi sono qui gli eroi? In ultima analisi sono le *parole*: parole-individui, parole-azioni, nate dalla penna di uno o più scrittori, in un determinato contesto di «mondo» (filo rosso nella terminologia saidiana) e in questo contesto operanti, e che la critica ha il compito di riportare a nuova vita in un tempo e un luogo diversi, ma anch'essi fatti di mondo e di storia, di umanità. La vita piena e ricca delle parole è minacciata da ogni parte: dall'arroganza del potere che la vuole piegare alle esigenze del controllo delle idee, dall'alchimia dei media che la inquina e banalizza, con citazioni sempre fuori contesto e fuori mondo, o addirittura sparate sulla testa dell'immaginazione che si vuole prigioniera, da un senso comune educato dai nuovi folclori metropolitani, che tende a stravolgere il significato delle parole stesse e soprattutto a restringere sino all'inverosimile lo spazio nel quale sono state e possono ancora essere vive e operanti. Said cita Nietzsche che considerava le parole «portatrici di realtà», e propone un rapporto di partecipazione attiva e consapevole tra il lettore e l'autore, nella cui posizione il primo deve porsi, riattualizzandone «la necessità di prendere una serie di decisioni e di fare una serie di scelte poi espresse in parole». Come Raymond Williams ci ha insegnato, le opere sono arricchite dalle contraddizioni che le attraversano, ma anche da quelle che hanno determinato un rapporto dialettico, mai veramente o definitivamente risolto, con le strutture e gli ambienti da cui sono nate.

Filologia è amore delle parole. Le parole dei grandi testi della *Weltliteratur* sono vissute e vivono nel contrappunto di storie che si incontrano e di territori che si sovrappongono. La scienza della letteratura è per definizione comparata, perché le lettere testimoniano più di ogni altro reperto la circolarità che è da sempre intercorsa tra civiltà e culture differenti. Una tale consapevolezza, decisiva per comprendere il passato, lo è ancor più per orientarci nel presente, sfuggendo alle tentazioni dei nazionalismi e delle chiusure settarie.

E' in gioco un atteggiamento critico di fondo, e una

questione politica generale, la democrazia. Il compito dell'Occidente non è già di esportare la democrazia, tutt'al più di importarla, nel senso di contribuire a dissotterrare ogni traccia di iniziativa autonoma da parte dei gruppi sociali e dei paesi subalterni, che anche quando si ribellano e insorgono, rischiano di subire l'egemonia dei ceti dominanti. L'approccio umanista deve «dar voce al silenzio, dissotterrare il mondo della memoria dei gruppi itineranti che a mala pena riescono a sopravvivere, il mondo dell'esclusione e dell'invisibilità».

L'intento di Said è in primo luogo scientifico e critico, non politico, il che significa: non immediatamente politico. Il capitolo più importante di *Humanism*, la nuova *Introduzione* di Said a *Mimesis* di Auerbach, è uno dei punti più alti e organici di tutta la sua produzione. E' un contrappunto, nel senso che nel ricostruire attraverso la genesi e la struttura di questo libro la biografia intellettuale del suo autore, Said ripercorre implicitamente la propria formazione. Ciò che egli intende, sia storicamente sia progettualmente, per umanesimo, emerge qui in tutto il suo spessore.

Vorrei ora evidenziare alcuni presupposti dell'*Auerbach-Vico* di Said, per delineare lo sfondo eminentemente teorico della pratica umanistica che egli pone in atto. Anche se, come accade con Gramsci, le nozioni di pratica e di teoria si compenetrano profondamente l'una nell'altra.

Vichianamente convinto della centralità per gli umani della storia che essi stessi fanno, Said ne dichiara insostenibile la presunta coerenza e autofondatività, ma in senso diverso dall'antifondazionismo di una linea che da Lyotard e Foucault arriva a Derrida. (Che si tratti in questo caso di una corrente antiumanista, come Said appare propenso a credere, potrebbe valer la pena di discutere proprio a partire dalla proposta gramsciana e poi saidiana di un nuovo umanesimo.) Si potrebbe proporre un parallelo, anche se apparentemente bizzarro, pensando, in tutt'altro contesto, alla dimostrazione fornita da Godei secondo cui nessun sistema logico o matematico può risultare in sé formalmente coerente. Said ritiene che la concezione della storia, e pertanto dell'umano, di Vico e Auerbach sia strutturalmente antinómica, e ciò rende tutt'altro che armonico lo stesso umanesimo, tanto che Said

non esita a usare nei suoi confronti il termine «tragico». Per essere più precisi: è la stessa idea auerbachiana, audace e grandiosa, di una *mimesis*, quale raffigurazione della realtà storica e sociale, e nella quale può racchiudersi il senso dell'ideale umanistico, che Said vede votata a una «inevitabile, tragica imperfezione».

E' l'uomo in primo luogo a essere imperfetto, perché è *corpo*. La precarietà e provvisorietà del corpo è anche la sua energia, che lo fa essere pensiero o linguaggio *allo stato nascente*, per usare una espressione di Merleau-Ponty, congeniale alla concezione vichiana del linguaggio e della poesia. Questo concetto non viene direttamente tematizzato nell'analisi che Said fa di Auerbach, ma ne rappresenta un evidente presupposto.

Occorre leggere *Humanism and Democratic Criticism* alla luce di una precedente raccolta di saggi, *Reflections on Exile and Other Essays*, il cui testo d'apertura, del 1967, è dedicato a Merleau-Ponty (*Labyrinth of Incarnations*), mentre l'ottavo, del 1976, è intitolato *Vico on the Discipline of Bodies and Texts*. In quest'ultimo Said mostra il duplice andamento della *Scienza Nuova*, che per un verso fa muovere l'intera storicità dal movimento corporeo, il quale può essere «disciplinato» sinché si vuole, ma resta opaco e fondamentalmente inconsapevole, come è nella natura stessa del corpo; e per altro verso sottolinea la creatività dell'intelligenza umana che *inventa* le discipline umanistiche e si avventura verso lidi più sicuri, mai però interamente liberi dal marchio della genesi atavica. Said mette in guardia dall'illusione di considerare compatibili e complementari i due movimenti; invita piuttosto ad addossarsi il fardello della contraddizione, senza il quale sarebbe facile cadere nelle braccia di un umanesimo disincarnato.

Come Vico, scrive Said in *Humanism*, Auerbach era «un autodidatta [...] insegnante e allievo di se stesso». Nella sua straordinaria capacità di riassumere il senso di una civiltà delle lettere grande e complessa, Auerbach è fondamentalmente solo: la sua solitudine è quella di un esiliato, che ha una visione profonda della comunità degli umani e che però, ebreo tedesco in un'epoca di rovine, avverte la patria, dalla quale è lontano non solo fisicamente, al pari dell'umanità attraversata da una minaccia mortale.

Obiettivo di Auerbach non è filosofare sull'esistenza, ma apprendere e insegnare a leggere i testi. Qui sta la sua grandezza: nell'aver perseguito implacabilmente, nelle articolazioni, nei dettagli, nelle sfumature la logica interna di un testo, senza mai cadere nelle tentazioni del formalismo, cioè senza mai dimenticare la *mondanità*, come la chiama Said, o filologia vivente di un testo, cioè la sua storicità, materialità, corporeità. Lo sguardo di ogni autore, così come del suo critico, è situato. Le situazioni sono diverse. Il critico deve sforzarsi, a partire dalla propria situazione, di riattualizzare quella dell'autore da lui studiato, cercando di riconnettere nuovamente la sua produzione alle «lotte umane» dalle quali è sorta. Attraverso l'analisi dei testi si ripercorre la «rappresentazione della realtà» che essi inducono o determinano. Non si tratta di un rispecchiamento. La realtà è una trama di relazioni, al pari dei testi, che sono a loro volta parte della realtà. Per Auerbach, oltre che per Vico, «il mondo stesso degli umani è un testo, e viceversa».

L'ultimo capitolo del libro approfondisce la riflessione di Said sugli intellettuali, tema delle sue celebri *Keith Lectures* del 1993, pubblicate in italiano con il titolo *Dire la verità*. Il cammino percorso da Said nei dieci anni successivi è rilevante. Alla ricerca di una determinazione positiva del ruolo pubblico dell'intellettuale, o funzione sociale dell'intellettuale pubblico, Said ricorda «tentativi eroici» come quelli di uno scrittore, Salman Rushdie, e di un critico, Fredric Jameson; soprattutto delinea un senso plausibile di quel che Gramsci chiama «pensatore collettivo» e Bourdieu «intellettuale collettivo», fautore di una «invenzione collettiva» (da intendere, dice Said, nel senso del latino *inventio*, che non è «creazione dal nulla» ma «ritrovamento o composizione di precedenti elementi»). Qui, come già nelle *Lectures* del 1993, e soprattutto in *Cultura e imperialismo*, Said sembra tradurre in un'analisi magistrale del neoamericanismo egemone l'intuizione avanzata da Cesare Cases nel 1967, quando sottolineò come la moderna cultura mediatica di massa fosse diventata «un puro strumento di dominio», il quale realizzava in modo rovesciato e «caricaturale» ciò che Gramsci auspicava attraverso l'avvento di una nuova cultura promossa da «intellettuali organici» in

rapporto dialettico con il partito e le masse. Anche Said, pur rivendicando l'energia non sopita di una inventività disseminata nella società civile organizzata, alimentata dalla natura nomadica e amatoriale di una determinata produzione intellettuale, vede il capitalismo maturo come terreno di coltura, come diceva Cases, dell'«intellettuale organico reazionario».

Infine Said si sofferma sulla fondazione in Cisgiordania nel 1999 dello Ibdac Center, finalizzato alla realizzazione informatica del Progetto Across Borders, distrutto da un'azione vandalica di poteri ancora sconosciuti, ma ben presto ricostruito. Si tratta di un episodio esemplare di quella «mappa di esperienze» in cui si dispiega secondo Said il non indifferente «potenziale emancipativo» indotto dal carattere reticolare e informale (oltre che informatico) della espressione/comunicazione globalizzata. Il bilancio che traccia dell'attività critica ma anche dell'apertura di nuovi «palchi itineranti» e di «macchine oratorie» (per riprendere, come egli fa scherzosamente, concetti sarcastici di Jonathan Swift) - ancora impensabili, egli dice, vent'anni orsono - induce a un certo cauto ottimismo della volontà.

Edward Said, al pari di Stuart Hall, sottolinea l'importanza che i linguaggi e le tecnologie dell'immagine e del suono hanno assunto non solo nella costellazione mediatica, ma nel suo contrario, che è la produzione critica. Quest'ultima deve saper e poter lottare sia fuori che dentro l'universo multimediale.

Said continua a concedere un primato ai linguaggi della parola scritta. Ciò può essere dovuto al fatto che, in quanto intellettuale di un paese arabo, Said non può non attribuire importanza agli spinosi problemi politici del nesso lingua-nazione-democrazia.

Come che sia, la questione degli scrittori-intellettuali e degli intellettuali critici e democratici ha un valore *pubblico*. L'ottica di Said non sembra dare più molto credito alla nozione classica degli intellettuali «organici», per lo meno nel senso che egli non vede a quale tipo specifico di organismo l'attività critica debba fare direttamente o in primo luogo riferimento. Egli sottolinea piuttosto la necessità/possibilità di formazione di *reti*, anche informali, anche virtuali, di attività intellettuali

critiche e democratiche, capaci di opporsi e di giovare all'opposizione e ai poteri costituiti. Questo non significa volere l'anarchia. Né diffidare o sottovalutare la formazione di organismi capaci di costruire alternative di potere: partiti e organizzazioni di massa.

Said non parla esplicitamente, come fanno ad esempio Cornei West e Stuart Hall, di *classe*. Ma la sua posizione non concede nulla al culturalismo. Al contrario. Giacché l'intreccio tra cultura e imperialismo, tra linguaggio e potere è diventato così stretto, egli sottolinea la necessità/possibilità di perseguire un rovesciamento dialettico della cultura borghese di massa, secondo un processo analogo a quello che Gramsci chiamava una «riforma intellettuale e morale». «Organica» può realmente essere oggi solo una capillare riforma della società, che deve estendersi a tutti gli ambiti della vita civile, dalla politica all'etica, dall'educazione al diritto, dallo sport allo svago.

Said ritiene che alle poche «enormi multinazionali» che «controllano la maggior parte dei canali di diffusione delle immagini e delle notizie» si possa opporre, sia pure allo «stato embrionale», una «comunità concreta di intellettuali indipendenti, fisicamente separati gli uni dagli altri, eppure connessi in vari modi a un gran numero di comunità di attivisti trascurate dai principali media».

Said lo dichiara esplicitamente: il suo obiettivo è fornire strumenti critici alla discussione sull'«umanesimo americano», pur considerando questi strumenti utilizzabili anche in situazioni diverse. Gli Stati Uniti sono più inclini a suscitare «campi di battaglia» piuttosto che «campi di coesistenza». E' umanesimo questo?

Piuttosto che rispondere a una tale domanda, evidentemente retorica, ci possiamo chiedere: che cosa spinge Said, sul duplice terreno della questione americana e di quella palestinese, ed eventualmente noi, su un terreno nazionale ed europeo, e insieme con lui, a livello planetario, a proporci un *ritorno* all'umanesimo?

Con riferimento alla nostra storia nazionale, affiorano due testimonianze che potrebbero fungere da modelli: quella di Garin, che ha votato la sua attività di studioso a evidenziare il carattere sfaccettato e molteplice della cultura umanistica,

sottolineandone gli aspetti mondani (direbbe Said) e progressivi, i quali configurano una eredità attualizzabile di questa tradizione; e quella di Gramsci, che ha scavato nelle contraddizioni di Umanesimo e Ri-nascimento, attento alle qualità popolari e liberatorie del primo Umanesimo comunale, riprese più tardi da Machiavelli, ma sostanzialmente travolte dall'affermarsi di una cultura rinascimentale aristocratica e socialmente reazionaria; e tuttavia, parlo ancora di Gramsci, fautore di un disegno di nuovo umanesimo, laico critico democratico, componente essenziale di una lotta egemonica per il socialismo.

E' umanesimo questo? Consideriamo la domanda dal punto di vista del nostro Said, mettendo in rilievo la sua duplice cittadinanza, palestinese e americana.

Si può parlare di un umanesimo palestinese, nel senso della lotta di un popolo per la sua liberazione nazionale, in una situazione sia di oppressione coloniale nei territori occupati che di esilio di massa per milioni di persone. La croce di Said, o meglio il suo, anche personale, campo di battaglia, è stata la necessità di militare contemporaneamente per la resistenza civile e militare dei palestinesi contro gli israeliani, come per la riconciliazione morale e intellettuale tra palestinesi ed ebrei. Non era possibile, secondo lui, una militanza senza l'altra, e viceversa. Un tale intreccio è apparso controcorrente. Said è morto, con il cuore rivolto alla Palestina, amato da tanti ma politicamente isolato.

In quanto americano, Said ha dovuto fare i conti con l'arroganza nazionalista dei governi statunitensi. La sua lotta accademica e culturale per l'apertura del canone metteva in discussione lo splendido egoistico isolamento cui il canone umanista tradizionale confinava gli americani maschi, bianchi, benestanti, suoi beneficiari, e creava i presupposti per un confronto, per una lotta egemonica e democratica con le donne, le persone di colore, i migranti, gli stranieri, più in generale con il popolo.

Introduzione

di Akeel Bilgrami

Per il suo grande coraggio politico, perché più volte il suo cuore di leone si è speso strenuamente per la causa della libertà palestinese, perché gran parte della sua opera, la più famosa e familiare, è in stretta continuità intellettuale con questi temi politici e queste lotte e perché così sovente è espressa in una prosa che ha la forza del discorso politico, l'eredità intellettuale di Edward Said sarà prima di tutto politica, e questo non solo a livello dell'immaginazione popolare, ma anche agli occhi della ricerca accademica. E' inevitabile e forse è così che deve essere.

Ma questo testo, l'ultimo libro portato a termine da lui personalmente, ci permette di situare questa eredità nel più vasto ambito filosofico del suo umanesimo che, con tenace idealismo, ha continuato a professare, benché gli sviluppi più avanzati della teoria letteraria degli ultimi decenni lo abbiano fatto sembrare falso e sentimentale.

Il libro nasce da alcune conferenze tenute per la prima volta alla Columbia University nel contesto di un ciclo organizzato da Jonathan Cole per conto della Columbia University Press, e viene pubblicato dalla stessa casa editrice come parte della collana filosofica Columbia Themes. Ripercorrere le passioni civili e le ricche suggestioni delle conferenze di Said è una esperienza profonda e articolata.

Dalle sue prime elaborazioni classiche, fino alle più sottili versioni dei nostri giorni, la tradizione umanistica è sempre stata caratterizzata, nelle sue diverse espressioni, da due elementi molto generali che ne hanno accompagnato le diverse formulazioni dottrinali. Retrospectivamente, questi elementi rappresentano i poli della definizione di umanesimo. Il primo è l'aspirazione a individuare la caratteristica, o le caratteristiche,

di quel che distingue ciò che è specificamente umano sia dalla natura, quale oggetto delle scienze naturali, sia da ciò che si trova oltre la natura, il trascendente, di cui si occupano la teologia e la metafisica.

Il secondo è costituito dallo slancio a prestare attenzione a *tutto* ciò che è umano e all'umano *dovunque* si presenti come tale, per quanto possa essere remoto rispetto alla presenza vivida di ciò che è a noi più consueto. Il detto di Terenzio: «niente di ciò che è umano mi è estraneo», ancora capace di muovere gli animi nonostante la sua banalizzazione (e la leggenda relativa alle sue origini triviali), esprime qualcosa riguardo a questo slancio.

Se si tiene presente questa polarità, è possibile veder emergere, dal complesso intrico di fili che compongono questo libro, i contorni specifici della sua tesi. A un polo, quello dell'esplorazione di quanto è specificamente umano, Said fa riferimento, fin dall'inizio, al principio vichiano in base al quale ciò che conosciamo meglio è quanto noi stessi siamo in grado di fare o a cui noi stessi diamo forma - la storia. La conoscenza di sé assume dunque un ruolo particolare e diverso rispetto ad altre forme di conoscenza, e solo gli esseri umani, almeno per quanto ne sappiamo, ne sono capaci. All'altro polo Said, per mostrare la fondamentale necessità del detto di Terenzio, si immerge subito nell'attualità, e ci mette in guardia dal disastro che provocherebbe la nostra indifferenza se, in qualità di intellettuali, nella vita pubblica non fossimo in grado di cogliere le preoccupazioni dei popoli che soffrono in luoghi remoti rispetto al nostro egoistico punto di vista occidentale e metropolitano. Una situazione che, in effetti, è già in atto.

Benché possano essere considerati due poli relativamente stabili in quell'insieme mutevole di idee che definiamo «umanistiche», essi non rappresentano aspetti indipendenti l'uno dall'altro, non sono elementi contingenti e privi di relazione e per questo devono essere tenuti insieme in una visione coerente.

Per gettare un ponte, Said sviluppa innanzitutto il suo assunto rispetto al primo polo, integrando la concezione di Vico con una visione filosofica singolare. Vico mette in evidenza la specifica capacità dell'uomo di conoscere se stesso e il carattere particolare di questa conoscenza rispetto a tutte

le sue altre possibili forme.

Ma una simile caratteristica, centrale soprattutto in quei settori di studio spesso indicati con le parole tedesche *Verstehen* e *Geisteswissenschaften*, o, come si preferisce dire in America, nel campo «delle scienze sociali», non ci consente comunque di comprendere il ruolo e la centralità degli studi umanistici. E, di per sé, non individua ancora l'oggetto di queste conferenze: l'umanesimo. Secondo Said fino a quando alla conoscenza di sé non si accompagnerà una forma di autocritica, ovvero finché non saremo in grado di capire che l'autocritica è la componente fondamentale della conoscenza di sé, l'umanesimo e le sue manifestazioni nelle varie discipline (le «discipline umanistiche») non faranno parte del nostro orizzonte. A rendere possibile questa integrazione e questa nuova interpretazione è lo studio della letteratura. In termini schematici: quando lo studio della letteratura, ovvero la «critica», cui Said si è dedicato per tutta la vita, accompagna la conoscenza di sé, porta alla luce una capacità umana davvero unica: la capacità di essere autocritici.

Per tornare ora al secondo polo, in che modo l'attenzione verso tutto ciò che è umano può essere legata in maniera non contingente, ma *necessaria*, a questa capacità di autocritica? Perché, in questa concezione dell'umanesimo, i due elementi non possono mai essere separati? La risposta di Said è che nel momento in cui la critica, nelle nostre università, riesce a liberarsi dal suo provincialismo e studia le tradizioni e i concetti di altre culture, attinge a risorse assenti quando il punto di vista è ristretto e limitato, risorse che possono permetterle di diventare autocritica. L'«Altro», dunque, è la fonte e la risorsa di una migliore e più critica comprensione del «Sé». È importante comprendere che per Said l'appello all'ideale terenziano non deve degenerare in una feticizzazione della «diversità» in se stessa, né può ridursi a un facile e «corretto» multiculturalismo. Piuttosto si tratta per lui di un percorso che, partendo da Vico, giunge a mettere in rilievo l'importanza della tradizione umanistica per la vita e la politica americane. Il multiculturalismo non ha mai potuto contare su una difesa più intelligente e colta di quella che ci viene offerta da questo libro.

Anche esposta in sintesi, la sua tesi appare istruttiva e

densa di implicazioni. Instaurando un nesso metodologico tra i due poli dell'umanesimo, Said identifica e ci permette di risolvere qualcosa che resta irrisolto nell'opera stessa di Vico, o per lo meno di fare progressi concreti verso la sua soluzione: la tensione tra storia e azione. Lo storicismo, la dottrina che ha preso forma a partire dalla filosofia vichiana, ha sempre presentato questa tensione in un modo particolarmente irritante. Conoscere se stessi nella storia significa vedere se stessi come oggetti, in terza persona, piuttosto che in quanto soggetti e agenti in prima persona capaci di decidere e di agire. Si sente un'eco della stessa tensione nella critica mossa da Clifford a una delle prime opere di Said, *Orientalismo*, che Said stesso generosamente cita all'inizio di questo testo; secondo questa critica, il libro non sarebbe riuscito a conciliare la negazione del soggetto umano e dell'azione, mutuata da Foucault, con le proprie esigenze intellettuali di tipo umanistico. Ma se la tesi delle conferenze è quella che sto cercando di delineare, se ci permette effettivamente di passare dall'interesse di Vico per la storia all'individuazione di una piena base cosmopolita per l'autocritica, è evidente che molta strada è stata fatta per allentare questa tensione. Oggi non possiamo semplicemente asserire, ma dobbiamo rivendicare, e con giusta ragione, come fa Said, che la critica è due cose in apparenza contraddittorie: è filologia, «storia» delle parole, «ricezione» di una tradizione, e, al contempo, «resistenza» nei confronti di quella stessa tradizione e luogo in cui vengono custoditi gli usi che le parole accumulano in sé.

Il libro dà in tal modo rigore e forza intellettuale, nonché rilevanza attuale e politica, alla tradizione umanistica trasformandola profondamente rispetto alla dottrina ammuffita che era divenuta nell'ultimo secolo, e offre a coloro che apparivano disillusi o semplicemente stanchi di questa dottrina, qualcosa di più vitale e importante di cui occuparsi dell'arido formalismo e relativismo che ha dominato in anni più recenti. Dobbiamo tutti essere grati a Said per questo.

Prefazione

I tre principali capitoli di questo libro sono stati inizialmente concepiti come conferenze tenute alla Columbia University nel gennaio del 2000 all'interno di un ciclo annuale sponsorizzato dalla stessa università e dalla Columbia University Press e dedicato ad aspetti della cultura americana. L'invito mi fu rivolto originariamente dal rettore, Jonathan Cole, un caro amico e collega di lunga data alla Columbia, che con la sua dedizione alla libera indagine e alla qualità della ricerca intellettuale ha contribuito a rendere la nostra università un luogo così straordinario. Nei mesi di ottobre e novembre 2002, ho ripreso e ampliato le tre conferenze modificandone il taglio e arrivando a includervi non solo quella che sarebbe diventata la quarta conferenza (inserita in questo libro come capitolo dedicato al capolavoro umanistico di Erich Auerbach, *Mimesis*), ma anche riferimenti a un mutato contesto politico e sociale. Le quattro conferenze sono state poi presentate, dietro generoso invito del Centre for Research in the Arts, Social Sciences, and Humanities (CRASSH), diretto dal professor Ian Donaldson, alla Cambridge University, dove mia moglie Mariam e io abbiamo potuto godere della calorosa ospitalità del King's College. Sono grato soprattutto a Ian e Grazia Donaldson per il loro spirito generoso e cordiale e a Mary-Rose Cheadle e Melanie Leggatt del CRASSH per la straordinaria sollecitudine e per il sostegno pratico. Nei confronti del preside, Pat Bateson, e dei membri del King's College, le parole non sono sufficienti a esprimere tutta la nostra gratitudine per l'ospitalità offertaci in un momento molto difficile per me. Per ironia della sorte, entrambe le volte, a New York e a Cambridge, le conferenze sono state tenute durante un periodo di intensa chemioterapia e trasfusioni, e perciò davvero ho avuto bisogno di tutto l'aiuto che mi è stato dato e che ho sinceramente apprezzato. Le conferenze sono

state ora riviste e ulteriormente modificate in vista della pubblicazione.

Tra le due date menzionate più sopra è intervenuto l'11 settembre 2001. Una mutata atmosfera politica ha colto di sorpresa gli Stati Uniti, e, in misura diversa, il resto del mondo. La guerra contro il terrorismo, la campagna in Afghanistan, l'invasione anglo-americana dell'Iraq: tutto ciò ha prodotto una situazione mondiale caratterizzata da una crescente ostilità, da un atteggiamento più aggressivo da parte degli americani verso il mondo e da un conflitto più esacerbato tra l'«Occidente» e l'«Islam», etichette che, soprattutto se si tiene conto del mio background biculturale, ho sempre trovato fuorvianti e adatte più alla mobilitazione delle passioni collettive che alla lucida analisi, se non analiticamente e criticamente decostruite. Prima di combattersi, le culture coesistono e interagiscono proficuamente le une con le altre. E' a questa idea umanistica della cultura come coesistenza e condivisione che queste pagine vogliono dare un contributo. Che vi riescano o meno, potrò almeno dire di averci provato.

A causa di tutte queste circostanze, personali e collettive, le mie conferenze sulla tradizione umanistica americana e la sua relazione con il mondo in cui viviamo non pretendono affatto di pronunciare affermazioni definitive, né vogliono essere una chiamata alle armi. Potrei naturalmente lasciare che le pagine che seguono parlino da sole, ma vorrei almeno aggiungere qui che il mio tentativo è stato innanzitutto quello di esaminare, con la massima attenzione, gli aspetti per me più significativi fra quelli che compongono il mio vastissimo soggetto di indagine. Per esempio, mi sono sempre chiesto come, e in che modo, l'umanesimo, che di solito è considerato un ristretto ambito di studi, possa entrare in rapporto con altre dimensioni dell'impresa intellettuale senza trasformarsi per questo in qualcosa di simile alla sociologia o alla scienza politica; è di tali questioni che mi occupo nel primo capitolo. Essendo stato per decenni uno studente e un insegnante di discipline umanistiche, nel secondo capitolo ho pensato fosse importante sottolineare la profonda differenza tra il mondo in cui sono stato educato e quello in cui ora mi trovo a vivere, ragione per cui i doveri di un umanista risultano a volte in contrasto, in maniera allarmante, con ciò che ci si aspetta da noi oggi, e a

maggior ragione dopo l'11 settembre. Nel terzo capitolo ho preso in considerazione il ruolo cruciale della filologia, con l'appello a un tipo di lettura minuziosa e approfondita, attenta e immaginativa, nella speranza che questo esercizio di attenzione verso ciò che un testo enuncia (un atteggiamento di apertura che porta con sé anche una certa dose di resistenza) possa diventare la strada maestra verso una comprensione umanistica nel senso più ampio e migliore del termine.

Alla fine del libro ho aggiunto un ulteriore capitolo intitolato «Il ruolo pubblico degli scrittori e degli intellettuali», scritto originariamente per un'altra occasione accademica, una conferenza sulla repubblica delle lettere tenuta a Oxford nel settembre del 2000.

I profondi cambiamenti apportati a questo testo riflettono il particolare clima che si è creato dopo i terribili eventi dell'11 settembre, ma vorrei osservare che comunque le sue tesi di fondo sono rimaste sostanzialmente invariate.

Edward W. Said
New York, maggio 2003

1. La sfera umanistica

Vorrei cominciare le mie considerazioni dicendo innanzitutto che, per una serie di ragioni, tutte ugualmente importanti, mi concentrerò sull'umanesimo americano, sebbene io sia convinto che la mia tesi resti valida anche in relazione ad altre situazioni.

Ho trascorso infatti gran parte della mia vita adulta negli Stati Uniti e nel corso degli ultimi quarant'anni sono stato un umanista, un insegnante, un critico e un accademico. E' questo il mondo che conosco meglio. In quanto unica superpotenza sopravvissuta, poi, l'America rappresenta, per un umanista, una sfida del tutto particolare, diversa da quella rappresentata da qualsiasi altra nazione.

E' chiaro, tuttavia, che gli Stati Uniti, essendo una società costruita sull'immigrazione, non costituiscono uno spazio omogeneo; anche questo aspetto, allora, deve entrare a far parte dell'insieme di fattori di cui un umanista americano deve tener conto. Sono cresciuto in una cultura non occidentale e, in quanto individuo «anfibo» o biculturale, ritengo di essere particolarmente consapevole dell'esistenza di prospettive e tradizioni diverse da quelle considerate esclusivamente americane o «occidentali». Questo forse mi permette di guardare alle cose da un'angolazione peculiare. Per esempio, sono molto interessato agli antecedenti europei dell'umanesimo americano e a quelli ritenuti «esterni» all'Occidente. Nei capitoli tre e quattro ne parlerò ampiamente e mostrerò in che modo essi si radichino in tradizioni estranee a quella occidentale.

La situazione in America, e forse ovunque nel mondo, è profondamente cambiata dopo i terribili eventi dell'11 settembre 2001, con conseguenze spaventose per tutti noi. Lo terrò sempre presente e anche in questo caso, per ovvie ragioni, la scena americana costituirà uno speciale punto di

osservazione.

L'ultima cosa che vorrei osservare, per iniziare, è che il vero soggetto di questo libro non è l'umanesimo *tout court*, tema in ogni caso troppo vasto e vago, ma il rapporto tra l'umanesimo e la pratica critica, l'approccio umanistico, cioè, in quanto capace di informare il modo di agire di un intellettuale e di un accademico che insegna discipline umanistiche oggi, nel nostro mondo turbolento, percorso in lungo e in largo da guerre potenziali e attuali e da ogni genere di terrorismo. Dire, con il giovane György Lukács, che viviamo in un mondo frammentato e abbandonato da Dio, ma non dai suoi molti, rumorosi, devoti, significherebbe minimizzare la situazione.

Come ho accennato poco fa, dal 1963 ho insegnato letteratura e discipline umanistiche alla Columbia University. Per varie ragioni la Columbia mi ha offerto la possibilità di studiare l'umanesimo americano del secolo che si è appena concluso e di quello che sta cominciando da un osservatorio privilegiato. In questa università infatti, nel corso degli ultimi ottantun anni, si è tenuta una ininterrotta, celebre, o per meglio dire leggendaria, serie di corsi obbligatori considerati il simbolo dell'educazione *liberal*. Il cuore di questo percorso di studi è costituito da un corso annuale di lezioni inaugurato nel 1937 e intitolato semplicemente «The Humanities», benché da diversi anni ormai sia però più generalmente noto come «Western Humanities», per distinguerlo dagli insegnamenti delle cosiddette discipline umanistiche «orientali» o «non occidentali». La ferma convinzione che ogni studente del primo o del secondo anno debba seguire questo rigoroso corso di quattro ore settimanali non è mai stata messa in discussione e ha caratterizzato in vario modo l'educazione impartita alla Columbia, sia per la straordinaria qualità e importanza degli autori studiati - Omero, Erodoto, Eschilo, Euripide, Platone e Aristotele, la Bibbia, Virgilio, Dante, Agostino, Shakespeare, Cervantes, Dostoevskij - sia per la quantità di tempo spesa non solo nella lettura di questi difficili autori e testi, ma anche nella difesa, nel mondo intero, di cosa significhi leggerli. Il corso di discipline umanistiche della Columbia è passato pressoché indenne e immutato attraverso tutte le cosiddette guerre culturali degli anni settanta e ottanta.

Circa venticinque anni fa mi venne chiesto di partecipare a un dibattito pubblico sulla situazione degli studi umanistici nelle università e ricordo di essermi ritrovato in netta minoranza nel criticare il corso perché obbligava gli studenti ad affrontare testi latini, greci, ebraici, italiani, francesi e spagnoli in traduzioni a volte mediocri e imprecise. Sottolineai che il fatto di leggere questi libri meravigliosi fuori dal loro contesto storico e in una forma molto lontana dall'originale esigeva ormai un riesame critico e che il vago senso di rispetto legato alla grande esperienza di leggere Dante - qualcosa di simile ai ricordi nostalgici di campeggiatori oramai invecchiati che ripensano al bel tempo andato, quando scalavano il monte Washington, o ad altre attività simili legate ad abitudini bucoliche e tradizioni inventate -, insieme ai presupposti acritici circa i «grandi libri» disseminati nel corso (che a volte erano diventati parte integrante di esso) poteva far nascere qualche giustificato sospetto. Non intendevo assolutamente suggerire che il corso dovesse essere abbandonato; raccomandavo piuttosto di abbandonare qualsiasi facile equazione tra «la nostra» tradizione, «gli studi umanistici» e «le grandi opere». Esistono «altre» tradizioni e altri studi umanistici che potrebbero senza dubbio essere presi in considerazione attenuando così la centralità, di solito mai messa in discussione, di ciò che era, in effetti, un distillato di tutto quello che viene considerato «nostro». D'altro canto, come mi fece notare il mio compianto collega Lionel Trilling, il corso di discipline umanistiche aveva il pregio di fornire agli studenti della Columbia una base di letture comuni. Se in seguito alcuni di loro avessero dimenticato questi libri (come sempre accade) almeno a essere dimenticati sarebbero stati gli stessi libri. L'argomento non mi sembrò così schiacciante, ma, se si considera che in campo scientifico e nelle scienze sociali non si legge altro che letteratura tecnica, resta comunque abbastanza convincente. Da allora ho sempre cercato di insegnare al meglio quello che è il nocciolo delle discipline umanistiche, ovvero di rendere familiare agli studenti il canone letterario e filosofico delle culture occidentali.

Menzionare Trilling significa dare grande rilievo anche a un'altra rivendicazione della Columbia in materia di studi umanistici. La Columbia è un'università che può vantare di

aver sfornato una schiera di eminenti umanisti, con molti dei quali ho avuto il piacere di lavorare o semplicemente condividere gli stessi spazi. Oltre allo stesso Trilling, e per menzionare solo quelli che conoscevo e che al mio arrivo a New York nel 1963 rappresentavano ai miei occhi dei maestri, si devono ricordare almeno Mark van Doren, Jacques Barzun, F.W. Dupee, Andrew Chiappe, Moses Hadas, Gilbert Highet, Howard Porter, Paul Oskar Kristellar, Meyer Shapiro, Rufus Mathewson, Karl-Ludwig Selig e Fritz Stern. Nel caso di molti di questi accademici non ci si trovava solo di fronte a umanisti nel senso tradizionale del termine, ma a eminenti esempi dell'umanesimo accademico nella sua forma migliore. Alcuni di loro, e in particolare proprio Trilling, si mostrarono spesso critici nei confronti di una certa visione *liberal* dell'umanesimo, nonostante agli occhi del pubblico e nell'opinione dei loro colleghi e studenti incarnassero nel modo più alto la tradizione umanistica, non inquinata da gerghi o eccessivo professionalismo. Prima di questi uomini (fino a ottant'anni fa la Columbia era un'università aperta solo ai maschi), vi si incontravano personaggi molto diversi tra loro come John Dewey, Randolph Bourne e Joel Springarn, le cui opere nel campo della filosofia, della letteratura e del pensiero politico hanno ampiamente contribuito a caratterizzare il costante impegno della Columbia verso un umanesimo liberale e a volte radicale, sempre inteso come una componente fondamentale dello spirito democratico e di quell'incessante ricerca della libertà che in America è stata così ben documentata dal mio amico e collega Eric Foner nel suo eccellente libro *The Story of American Freedom*.

Tutto ciò ha rappresentato un ottimo punto di partenza per la mia indagine sulla rilevanza e il futuro degli studi umanistici nella vita contemporanea, tema a cui sono dedicate queste pagine. Ma indica anche quanto sia ricco e contrastato questo campo, dove intensi dibattiti, polemiche e progetti di ricerca riguardanti il ruolo dell'umanesimo e delle discipline umanistiche hanno dominato la scena pubblica durante gli ultimi anni del secolo scorso e l'inizio di questo. Non ho né il desiderio né la capacità di riassumere tutte queste discussioni o di stilare un lungo elenco dei possibili significati dell'umanesimo. Mi limiterò quindi a registrare la loro

pervasiva presenza e a ricordare che farò un uso altamente selettivo delle posizioni altrui. La mia tesi vuole essere il prosieguo, nel contesto della Columbia, di ciò che i miei predecessori hanno detto e fatto, predecessori, mi affretto ad aggiungere, che hanno contribuito a rendere straordinariamente ricchi e proficui per me gli anni trascorsi in quella istituzione. Nonostante il mio coinvolgimento nella lotta dei palestinesi per i loro diritti, ho sempre e solo insegnato discipline umanistiche occidentali alla Columbia, in particolare letteratura e musica, e continuerò a farlo finché ne sarò in grado. Tuttavia penso anche che sia venuto il momento, almeno per me, di riconsiderare e riesaminare l'importanza e il ruolo dell'umanesimo, poiché stiamo entrando nel nuovo millennio e le circostanze in cui ci troviamo a vivere stanno trasformando radicalmente il contesto.

Pertanto, in questo primo capitolo, cercherò di riflettere sulla portata e l'utilità dell'umanesimo come pratica in continuo movimento e non come qualcosa di dato, e mi concentrerò sul senso dell'attività umanistica piuttosto che stilare una lista di attributi desiderabili in un umanista, tenendo conto di una serie di richieste e contro-richieste avanzate per conto dell'umanesimo e delle discipline umanistiche da coloro che ritengono di poter parlare in loro nome. Nel secondo capitolo cercherò di prendere in considerazione gli enormi cambiamenti intervenuti nella pratica umanistica durante gli ultimi anni del ventesimo secolo, cambiamenti che devono essere esaminati attentamente se si vuole capire quello che è possibile o meno fare, oggi, sotto l'egida dell'umanesimo. Nel terzo capitolo esporrò la mia ipotesi in base alla quale la filologia, affascinante disciplina immeritatamente dimenticata e considerata ammuffita, dovrebbe in qualche modo essere reintrodotta, rilanciata e assumere un ruolo rilevante per l'impresa umanistica negli Stati Uniti; parlerò così del più grande libro in cui, dalla Seconda guerra mondiale a oggi, si può vedere all'opera un approccio di tipo umanistico, *Mimesis* di Erich Auerbach, e di come esso sia in grado di offrirci tuttora un duraturo esempio.

Terrei a sottolineare ancora una volta che non intendo fare una storia dell'umanesimo, né esplorare tutti i suoi possibili significati; e di certo non pretendo di esaminare in modo

esaustivo le sue relazioni metafisiche con l'Essere nel senso della *Lettera sull'umanismo* di Heidegger. Mi interessa piuttosto considerare gli studi umanistici come uno strumento per gli intellettuali e gli accademici che vogliano essere consapevoli di ciò a cui sono chiamati in quanto studiosi e che desiderino mettere in relazione questi principi con il mondo in cui vivono come cittadini. Ciò implica necessariamente una buona conoscenza della storia contemporanea e di alcuni aspetti sociopolitici generali, nonché una grande consapevolezza del motivo per cui l'umanesimo è importante per questa società, in questo momento, quando più di dieci anni ci separano dalla fine della Guerra fredda, mentre l'economia globale attraversa grandi trasformazioni e un nuovo paesaggio culturale, apparentemente senza precedenti, sembra emergere. La guerra al terrorismo e la campagna militare in Medio Oriente, parte della nuova strategia statunitense di guerra preventiva, sono solo alcune, e non tra le minori, circostanze in rapida trasformazione con le quali un umanista deve in qualche modo sapersi confrontare. Siamo inoltre continuamente spinti a riflettere sul senso dell'umanesimo perché tante parole del discorso dominante hanno nella loro radice l'«umano», e lo declinano nel senso di umanistico e umanitario. I bombardamenti NATO in Jugoslavia nel 1999, per esempio, sono stati definiti un «intervento umanitario», anche se molti dei loro effetti apparivano profondamente inumani. Un intellettuale tedesco è stato spesso citato perché ha definito l'intero intervento NATO un episodio di una nuova forma di «umanesimo militare». Ma in quella circostanza, cosa rendeva allo stesso tempo «umanistico» e «umanitario» intervenire quando non si era fatto lo stesso in Ruanda o in Turchia, dove non erano mancati esempi su vasta scala di pulizia etnica e di genocidio?

Allo stesso modo, secondo Dennis Halliday, ex responsabile del programma *oil for food* dell'ONU in Iraq, gli effetti delle sanzioni sono stati «inumani e hanno provocato un genocidio», opinione che lo ha portato a rassegnare le dimissioni in segno di protesta. Eppure tutto ciò, come il doloroso destino della popolazione irachena (da parte sua Saddam Hussein sembra aver prosperato durante l'embargo), entrava a fatica nel dibattito pubblico durante il febbrile periodo che ha preceduto

la guerra, perfino quando la liberazione del popolo iracheno era uno degli argomenti più utilizzati. Se, in qualità di accademici e insegnanti, riteniamo di poter continuare a chiamare «umanistico» ciò che facciamo e «discipline umanistiche» ciò che insegniamo dobbiamo allora chiederci: queste parole sono ancora utilizzabili? E in caso di risposta affermativa, in che modo? Come possiamo guardare all'umanesimo nei termini di una possibile pratica alla luce del suo passato e del suo probabile futuro?

Dall'11 settembre, il terrore e il terrorismo sono stati inculcati nella coscienza pubblica con sorprendente insistenza. Negli Stati Uniti, l'accento è stato posto sulla distinzione tra noi, i buoni, e loro, i cattivi. O con noi o contro di noi, dice George Bush. Noi rappresentiamo una cultura umana, loro, violenza e odio. Noi siamo civilizzati, loro barbari. Tutte queste affermazioni si basano su due presupposti fallaci: il primo è che la loro civiltà (l'Islam) sia profondamente in contrasto con la nostra (l'Occidente), una tesi che fa vagamente riferimento a quella, grossolana e riduttiva, di Samuel Huntington a proposito dello scontro di civiltà; il secondo si fonda sull'assurda idea che analizzare la storia politica e addirittura la natura del terrore, cercando di definirla, equivalga a giustificare il terrore stesso. Non voglio perdere tempo esponendo in dettaglio queste nozioni o cercando di contestarle, perché, francamente, mi paiono triviali e superficiali. Ma non posso non notare la loro presenza tenace.

Il modo più diretto e concreto per giungere al cuore dell'umanesimo è passare per l'esperienza personale. Una delle più penetranti e sensibili letture di un mio precedente libro, *Orientalismo*, è stata pubblicata nel 1980, due anni dopo la sua uscita, da James Clifford sull'eminente rivista *History and Theory*. Clifford, che è omonimo e figlio del mio collega e amico alla Columbia, specialista del diciottesimo secolo, ha poi incluso questa recensione nel suo autorevole testo del 1988, *I frutti puri impazziscono*. Una delle sue critiche più importanti e più spesso citate era che esistesse una seria incongruenza nel cuore del libro, un conflitto tra il suo aperto e indubbio taglio umanistico e l'antiumanesimo del soggetto e dell'approccio scelto. Clifford deplora la ricaduta «nelle

modalità essenzialistiche» che sono il bersaglio polemico di *Orientalismo* e il fatto che il libro resti «ambiguamente impegnato nelle abitudini totalizzanti dell'umanesimo occidentale» (Clifford, p. 311). Poco oltre, nello stesso saggio (ed è proprio questo tipo di osservazioni a renderlo un lettore così utile) Clifford procede sostenendo che la mia «complessa posizione critica», le mie incongruenze non possono essere semplicemente messe da parte come aberranti, in quanto sintomatiche, piuttosto, dell'«inquieto rovello» del libro; «le sue ambivalenze metodologiche - aggiunge - sono caratteristiche di una sempre più generale esperienza planetaria» (Clifford, p. 316). L'elemento più interessante è il modo in cui Clifford caratterizza l'umanesimo, in contrasto con le teorie più all'avanguardia, per esempio quella di Michel Foucault a cui avevo fatto specifico riferimento, una teoria che, come fa notare l'autore, ha ampiamente sdoganato ogni tendenza essenzialista e totalizzante propria dell'umanesimo stesso.

Da molti punti di vista, Clifford aveva ragione, perché nel corso degli anni sessanta e settanta, la divulgazione della teoria francese nei dipartimenti di discipline umanistiche delle università americane e inglesi aveva provocato, tramite lo strutturalismo e il post-strutturalismo, una grave se non rovinosa disfatta di ciò che veniva tradizionalmente considerato umanistico; entrambi infatti, strutturalismo e post-strutturalismo, professavano la morte dell'uomo-autore e affermavano la preminenza di sistemi antiumanisti come quelli che si potevano incontrare nell'opera di Lévi-Strauss, Foucault e Roland Barthes. La sovranità del soggetto - una formulazione tecnica che indica ciò che il pensiero illuminista ha fatto della nozione cartesiana di *cogito*, rendendola il centro di ogni umana conoscenza e quindi capace di essenzializzare il pensiero stesso - venne minata alla base dalle riflessioni di Foucault e Lévi-Strauss elaborate a partire da Marx, Freud e Nietzsche, oltre che dalla linguistica di Ferdinand de Saussure. Questo gruppo di pionieri mostrò che l'esistenza di sistemi di pensiero e di percezione trascendeva i poteri dei soggetti, i quali, trovandosi all'interno di questi stessi sistemi (l'«inconscio» freudiano o il «capitale» di Marx), non avevano alcun potere su di essi; potevano solo scegliere se usarli o

esserne usati. Ciò contraddice palesemente le convinzioni più profonde del pensiero umanista; il *cogito* si trovò quindi dislocato, ovvero retrocesso, allo stato di finzione o di illusoria autonomia.

Benché fossi uno dei primi critici a occuparsi e discutere la teoria francese nell'università americana, Clifford osservò giustamente che restavo insensibile all'antiumanesimo ideologico di una tale posizione teorica e questo soprattutto perché non ho mai scorto (e ancora non scorgo) nell'umanesimo solo quelle tendenze essenzializzanti e totalizzanti che vi intravede Clifford.

Né ho mai trovato convincenti le tesi elaborate dal postmodernismo sull'onda dell'antiumanesimo strutturalista o il suo atteggiamento di scarsa considerazione rispetto a ciò che Jean-François Lyotard ha chiamato, con un'espressione ormai divenuta celebre, le grandiose narrazioni di emancipazione e di edificazione. Al contrario, come il mio stesso attivismo politico e sociale mi dimostra, la gente in tutto il mondo può essere, ed è mossa, da ideali di giustizia e di uguaglianza - l'esempio del Sudafrica e della sua lotta di liberazione è in questo senso emblematico - e l'idea che gli ideali umanistici di libertà e cultura possano ancora offrire alle persone più svantaggiate la forza per resistere contro le guerre ingiuste e l'occupazione militare e per cercare di rovesciare il dispotismo e la tirannia, mi colpisce in modo vitale e positivo. Nonostante le (a mio parere) superficiali, ma autorevoli, idee diffuse da un certo, facile, radicalismo antifonda-zionalista, con la sua insistenza che gli eventi reali siano al massimo effetti linguistici, e dal suo parente prossimo che si incarna nella tesi della fine-della-storia, l'impatto storico dell'azione umana e del lavoro contraddice queste posizioni, tanto che mi sembra inutile procedere a una loro circostanziata confutazione.

Il cambiamento è la storia umana, e la storia umana, in quanto fatta da azioni umane che le conferiscono senso, costituisce la base delle discipline umanistiche.

Credevo allora, e credo ancora oggi, che sia possibile criticare l'umanesimo in nome dell'umanesimo, e che, resi consapevoli dei suoi abusi dall'esperienza dell'eurocentrismo e dell'imperialismo, si possa dar forma a un diverso approccio umanista, cosmopolita, radicato nel testo e nel linguaggio e

capace di far proprie le grandi lezioni di personaggi quali Erich Auerbach, Leo Spitzer o, più recentemente, Richard Poirier, senza per questo perdere di vista le voci emergenti e le correnti più attuali, molte delle quali in esilio, extraterritoriali e marginalizzate, ma anche propriamente americane. Per me è ora sufficiente ricordare che nel cuore dell'umanesimo si trova la convinzione, laica, che il mondo storico è fatto dagli uomini e dalle donne, e non da Dio, e che può essere compreso razionalmente secondo i principi formulati da Vico nella *Scienza nuova*. Secondo questi principi, possiamo realmente conoscere solo ciò che facciamo, o, per dirlo in altri termini, possiamo conoscere le cose in base al modo in cui sono fatte. La formula è nota come equazione *verum/factum*, che è come dire: in quanto esseri umani che vivono nella storia conosciamo ciò che possiamo fare, o ancora: sapere equivale a sapere come una cosa è fatta, a vederla dal punto di vista dell'artefice umano. Da qui allora deriva anche la nozione vichiana di *sapienza poetica*, una forma di conoscenza storica basata sulla capacità dell'essere umano di produrre conoscenza e non solo di assorbirla passivamente, in modo reattivo e pigro.

C'è un aspetto della teoria di Vico che vorrei mettere in evidenza in modo particolare. All'inizio della *Scienza nuova* si trova un elenco esaustivo di principi o «diffinizioni» dalle quali l'autore dice di aver ricavato il suo metodo via via che procedeva con la scrittura dell'opera. Vico aggiunge inoltre: quelle «[diffinizioni] come per lo corpo animato il sangue, così deono per entro scorrervi ed animarla in tutto ciò che questa Scienza ragiona della comune natura delle nazioni» (Vico, p. 173). Poco dopo sembra però minare alla base l'intera speranza di conoscenza racchiusa in queste parole osservando (e si tratta per lui di un principio fondamentale) che «l'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo» (*ibid.*). Ora, non vi è dubbio che Vico ritenga che la conoscenza umanistica esista e che emerga da un pensiero primitivo, o anche, come lo chiama, poetico, il quale si sviluppa nel tempo e dà poi forma alla conoscenza filosofica. Nonostante questo progresso, nonostante la certezza e la verità della conoscenza successiva, egli tuttavia ribadisce la propria convinzione,

tragica, che la conoscenza umana sia continuamente compromessa proprio dalla «indiffinita natura della mente umana». (Una posizione abbastanza diversa da quella sostenuta da John Gray in *Cani di paglia*, in base alla quale l'umanesimo coinciderebbe con una credenza nel progresso umano portato a compimento dalla scienza; questa equazione, piuttosto riduttiva, è, credo, ben lontana dall'essere centrale, quand'anche sia presente, nel pensiero umanista.) Si possono acquisire conoscenza e filosofia, è vero, ma resta predominante l'insoddisfacente e basilare fallibilità della mente umana, piuttosto che la sua capacità di costante miglioramento. Così, c'è sempre qualcosa di radicalmente incompleto, insufficiente, provvisorio, discutibile e opinabile nella conoscenza umanistica che Vico non perde mai di vista e che, come dicevo, conferisce all'idea di umanesimo una tragica e costitutiva imperfezione. A questa imperfezione si può rimediare in qualche modo, essa può essere mitigata dall'erudizione della disciplina filologica e dal giudizio della filosofia, come si vedrà nei prossimi due capitoli, ma non può mai essere del tutto eliminata. In altre parole, si potrebbe dire che nella pratica e nella conoscenza di tipo umanistico, l'elemento soggettivo deve sempre essere riconosciuto e preso in considerazione dal momento che è impossibile trasformare questa conoscenza e questa pratica in una neutrale scienza matematica. Una delle principali ragioni per le quali Vico scrisse il suo libro fu quella di confutare la tesi cartesiana secondo la quale esistono idee chiare e distinte, svincolate non solo dalla mente che le pensa in un determinato momento, ma anche dalla storia. Questo tipo di idee, sostiene invece Vico, sono semplicemente impossibili là dove entrano in gioco la storia e l'individuo umano. La storia è senza dubbio qualcosa di più che un insieme di ostacoli, ma essi svolgono comunque un ruolo cruciale.

Si deve a questo punto ricordare che l'antiumanesimo ha preso piede sulla scena intellettuale statunitense in parte a causa della diffusa repulsione suscitata dalla guerra in Vietnam. Questa avversione ha implicato anche l'emergere di un movimento di resistenza contro il razzismo e in generale l'imperialismo, nonché contro le pedanti discipline umanistiche che per anni avevano rappresentato un esempio di

atteggiamento apolitico, alieno dal mondo, volutamente ignaro del presente, e dagli effetti a volte manipolatori, sempre risoluto a celebrare le virtù del passato, l'intangibilità del canone e la superiorità della «nostra tradizione». Superiorità oggi ulteriormente ribadita dall'inquietante comparsa, sulla scena intellettuale e accademica, di nuovi corsi di studio (di genere, etnici, gay, culturali e postcoloniali) e, soprattutto, da una evidente perdita di interesse e da una vera e propria degenerazione, di quello che può essere considerato il cuore degli studi umanistici. La centralità dei grandi testi letterari si è vista minacciata non solo dalla cosiddetta cultura popolare, ma anche dall'eterogeneità di nuove e ribelli teorie nel campo della filosofia, della politica, della linguistica, della psicanalisi e dell'antropologia. Tutti questi fattori hanno senz'altro ampiamente contribuito a screditare l'ideologia, se non la pratica concreta, dell'umanesimo.

Ma è importante ribadire con insistenza, in questo come in altri casi simili, che criticare gli abusi di un qualcosa non equivale a metterlo da parte o distruggerlo interamente.

E' l'abuso, a mio parere, a gettare il discredito su alcuni studiosi, senza per questo screditare la posizione umanista nel suo complesso. Bisogna anche aggiungere che negli ultimi quattro o cinque anni molti libri e articoli hanno cominciato a diagnosticare eventi luttuosi e improbabili come la morte della letteratura o il fallimento dell'umanesimo, incapace di rispondere in modo energico alle nuove sfide. E ciò proprio in reazione, forse eccessiva, a questo supposto e forzato antiumanesimo che in molti casi coincide con una critica, spesso idealistica, all'uso scorretto dell'approccio umanistico in campo politico e nelle discussioni pubbliche, soprattutto nei confronti delle popolazioni non-europee e degli immigrati. Simili veementi geremiadi circa lo stato degli studi letterari non provengono solo da irati tradizionalisti o inesperti polemisti come Lynn Cheney, Dinesh D'Souza o Roger Kimball. A volte, e forse più comprensibilmente, sono i giovani a esprimersi in questo modo, soprattutto studenti già laureati, amaramente delusi dal fatto che per loro non ci sia lavoro o che l'unica possibilità sia tenere ore e ore di corsi di recupero presso varie istituzioni, in aggiunta agli insegnanti di ruolo o come insegnanti part-time, senza copertura sanitaria, sicurezza

del posto di lavoro o prospettive di carriera. In alcuni casi, venerabili istituzioni come la Modern Language Association hanno cominciato a essere considerate la causa stessa dell'attuale, difficile situazione, e perfino l'università, in quanto uno dei pochi luoghi utopici ancora esistenti in questa società, ha cominciato a essere sottoposta a critiche.

Che le discipline umanistiche nel loro complesso abbiano perso preminenza all'interno dell'università, è senza dubbio vero. Come ha sostenuto Masao Miyoshi in una serie di densi e argomentati saggi, l'università americana della fine del XX secolo è stata aziendalizzata e fino a un certo punto colonizzata dagli interessi della difesa e delle aziende, nonché della scienza medica e delle biotecnologie, che investono nel campo delle scienze naturali più che in quello delle discipline umanistiche. Miyoshi prosegue osservando giustamente che le discipline umanistiche, non essendo e non potendo essere di competenza dei manager aziendali, sono ormai diventate irrilevanti e persino irritanti residui quasi-medievali. Vi è una certa ironia in tutto ciò, dato l'emergere di nuovi e rilevanti campi di studi - postcoloniali, etnici, culturali e simili - oggi molto di moda. Ma bisogna anche notare che in realtà ciò ha fatto perdere di vista agli studi umanistici le loro legittime preoccupazioni - l'indagine critica di valori, storia e libertà - spingendoli, sembra, verso un insieme di specializzazioni che girano spensieratamente a vuoto, spesso fondate su basi identitarie, con un gergo proprio e un atteggiamento autodifensivo, unicamente rivolte ai propri simili, agli accolti e ad altri accademici. Se non rispettiamo noi stessi, dice sempre Miyoshi, perché qualcun altro dovrebbe rispettarci? E così ci inaridiamo senza che nessuno ci compiangia e ci ricordi. Le discipline umanistiche sono ormai considerate innocue e incapaci di esercitare un qualche effetto su chicchessia. Devo tuttavia affrettarmi ad aggiungere che Miyoshi non sta sostenendo che la tradizione umanistica sia finita. Piuttosto il contrario.

Dovrebbe essere ormai chiaro che alla base di questo discorso sull'umanesimo ci sono diverse implicazioni e assunti fondamentali. E' qualcosa che avviene sempre, soprattutto se si dà per scontato che l'umanesimo ha innanzitutto a che fare, in generale, con l'educazione e, in particolare, con gli studi

universitari. Innanzitutto, quando si evoca l'umanesimo, si pensa alla distinzione fra un gruppo di materie definite discipline umanistiche, da un lato, e due diversi gruppi, le scienze sociali e le scienze naturali, dall'altro. La tesi di C.P. Snow, elaborata ormai quarant'anni fa, circa l'esistenza di due culture separate sembra reggere, nonostante le frequenti sovrapposizioni nei dibattiti recenti relativi alla bioetica, all'impatto delle questioni ambientali e dei diritti umani e civili, per ricordare solo pochi e complessi campi di indagine interdisciplinari.

Se si cerca però di ricostruire l'uso della parola «umanesimo» nel corso del secolo appena concluso, emergono chiaramente diverse tematiche altrettanto costanti, che si oppongono alle scienze sociali e naturali. Uno di questi assunti, che ho adottato come semplice definizione di lavoro per sostenere la mia tesi, è che le discipline umanistiche hanno a che fare con la storia secolare, i prodotti del lavoro umano e la capacità umana di espressione articolata. Prendendo a prestito una frase di R.S. Crane, si potrebbe dire che «consistono in tutto ciò che [...] non può essere spiegato in modo adeguato nei termini delle leggi o dei processi naturali, fisici o biologici, o esclusivamente in quelli di forze e condizioni collettive o sociali [...] In breve, esse sono quelle che comunemente chiamiamo imprese umane» (Crane, vol. 1, p. 8). L'umanesimo è la conquista della forma tramite la volontà e l'azione umane; non è né un sistema, né una forza impersonale come quella del mercato o dell'inconscio, per quanto si possa essere convinti dell'influenza di entrambi.

Detto questo, è possibile individuare un piccolo gruppo di problemi cruciali che si collocano nel cuore di quello che oggi l'umanesimo è o potrebbe essere, facendo sì che l'umanesimo e la letteratura, intesi come lo studio attento di opere importanti, abbiano una relazione particolare e molto stretta l'uno con l'altra, relazione che le mie riflessioni vorrebbero evidenziare.

Il primo problema è costituito dalla frequente, ma non sempre ammessa, relazione tra l'umanesimo, concepito come un atteggiamento o un'attività spesso riservata a élite selezionate (religiose, aristocratiche o culturali), e la rigida opposizione, esplicita o implicita, nei confronti dell'idea che l'umanesimo sia o possa essere un processo democratico

capace di produrre una mente critica e progressivamente più libera. In altre parole, gli studi umanistici vengono considerati qualcosa di molto specifico e arduo, una specie di austero club le cui regole escludono la maggior parte della gente e che, una volta che qualcuno vi è ammesso, tende a evitare qualsiasi ulteriore allargamento dei suoi membri, qualsiasi tentativo di farne un luogo meno esclusivo o di renderlo un posto più piacevole in cui stare. La teoria dominante nei dipartimenti di discipline umanistiche è stata fortemente influenzata, fino a quando non ha provocato il rifiuto e gli aperti attacchi della rivoluzione antiumanistica degli anni sessanta e settanta, da T.S. Eliot e, in seguito, dai New Critics e dai Southern Agrarians. Veniva definito umanistico un particolare livello di cultura che richiedeva l'impegno della lettura e la familiarità con testi difficili e, allo stesso tempo, esigeva di mettere da parte aspetti quali il divertimento, il piacere, la rilevanza della mondanità e così via. La figura fondamentale non era Shakespeare, ma Dante, e lo studio di Dante era accompagnato dalla convinzione che valesse la pena prendere in considerazione solo forme d'arte difficili, dense e rare, forme inaccessibili a chi fosse stato privo della necessaria preparazione. Chi può dimenticare i riduttivi sofismi di Eliot su Shakespeare, Johnson, Dickens e molti altri che non considerava abbastanza seri, solenni o ieratici? Anche nell'opera quasi contemporanea di F.R. Leavis si trova un'identica, rigida e seria enumerazione delle poche, davvero molto poche, opere degne di essere considerate veramente grandi.

In diversi libri dedicati alla crisi delle discipline umanistiche e letterarie, pubblicati nella seconda metà del secolo, Richard Ohmann e molti altri studiosi si sono occupati dell'ascesa e poi della graduale eclissi di questa ortodossia, evidenziando il fatto che le discipline umanistiche venivano pensate e insegnate come se non avessero molto a che fare con il sordido mondo della storia contemporanea, della politica e dell'economia. Politica ed economia, infatti, secondo l'Eliot delle famose conferenze all'Università della Virginia del 1934, poi pubblicate in *After Strange Gods*, ci offrirebbero soltanto un panorama squallido e desolato. Oltre ad aver segregato il mondo della letteratura e dell'arte dietro una serie di muri,

questa posizione dogmatica si è concentrata soprattutto sulle questioni formali (forse perché troppo influenzata da una errata lettura del modernismo) e sull'ipotetico valore di redenzione e progresso spirituale insito in un genere di scrittura estremamente rarefatta. La letteratura e gli studi umanistici hanno finito così per consacrare un passato pastorale e ritenuto quasi sacro, senza preoccuparsi di comprendere il processo storico e i suoi cambiamenti. Ohmann mostra in che modo, trasformandosi in una specie di codice professionale, questi atteggiamenti si irrigidiscano in una routine auto-compiaciuta e pretende che l'obiettivo specifico degli studi letterari sia quello di portare avanti, con distacco e disimpegno, un'imparziale ricerca della verità.

La distanza tra il mondo dell'umanesimo anglicano presieduto da Eliot e quello che potrebbe essere definito, in maniera piuttosto benevola, l'umanesimo riduttivo e didattico che riemerge, per esempio, nelle opere e nella persona di Allan Bloom, rappresentante particolarmente meschino del conservatorismo educativo, non è grande. Fin dalla sua prima apparizione (con una prefazione di Saul Bellow) il suo *La chiusura della mente americana* fece scalpore e nel 1987 divenne un bestseller. Parlo di un riemergere perché sessant'anni prima di Bloom, un gruppo che si definì New Humanists, i cui principali rappresentanti erano Irving Babbitt e Paul Elmer More, aveva già accusato la scuola, la cultura e l'università americane di aver abbandonato la visione classica del mondo esemplificata (in modo abbastanza tautologico) dai classici e dal sanscrito, nonché dai pochi monumenti letterari o lingue che essi stessi insegnavano. Tutto ciò avrebbe rappresentato l'unico antidoto nei confronti di quanto Bellow, nella sua prefazione al libro di Bloom, chiama «il Benessere, il Sesso, la Razza e la Guerra». Era stato questo, dichiara Bellow, come già avevano fatto in precedenza i New Humanists, a trasformare l'università in una sorta di «magazzino di concetti che esercita spesso una influenza nociva» (Bellow 1987, p. 18).

(Si veda, a questo proposito, la tesi più sofisticata sui testi che non devono essere letti o insegnati, sostenuta da Roger Shattuck, un critico di cui in genere apprezzo il lavoro, in *Forbidden Knowledge*.)

Quello che Bloom e i suoi predecessori condividevano, oltre

a un tono piuttosto aspro, era la sensazione che le porte degli studi umanistici fossero state lasciate aperte facendo così entrare ogni genere di individualismo sregolato, di disdicevole eccentricità alla moda e di insegnamento non canonico, con il risultato che il vero umanesimo sarebbe stato profanato, se non addirittura rovinato. Si trattava di un modo diverso per dire che troppi indesiderati non-europei erano improvvisamente comparsi davanti alle «nostre» porte. La più scoraggiante personificazione, illuminata e liberale, di ciò che Bellow e Bloom (e Babbitt prima di loro) disapprovavano profondamente del nuovo spirito, si trova in *Il pianeta di Mr. Sammler* di Bellow, dove l'autore, vincitore del premio Nobel, fa abbassare i pantaloni, su un autobus, a un anonimo passeggero afro-americano, davanti al pio e umanista Mr. Sammler, per mostrargli le pudenda.

Per Allan Bloom, il cui libro mi sembra rappresentare il culmine dell'anti-intellettualismo americano, come lo chiama Richard Hofstadter, l'educazione, idealmente, avrebbe dovuto consistere, più che in una questione di analisi, di critica e di umanistico ampliamento dei limiti della coscienza, in una serie di proibizioni serie e rivolte a un pugno di appartenenti a un'élite e basate su una limitata lista di autori greci o dell'illuminismo francese e su una lunga lista di nemici tra cui include le relativamente innocue Brigitte Bardot e Yoko Ono. Nel libro di Bloom c'è ben poco di originale. Il suo successo si fonda sulla spiacevole inclinazione americana (di cui già molto tempo fa si lamentava Henry James) verso una forma di moralismo riduttivo che si esprime in formule relative a ciò che non si deve fare o leggere e a cosa si deve considerare cultura e cosa no. In un saggio dedicato a Matthew Arnold, Henry James osserva acutamente che l'America è «un paese in cui la curiosità nei confronti della cultura è straordinaria; se in molti luoghi permane una considerevole incertezza riguardo a cosa essa sia, ovunque si riscontra un grande desiderio di impadronirsene, almeno per provare» (James, p. 730). Ben lontano dal pensare che le università potessero essere la soluzione al problema dell'essenza della cultura, Bloom, come i suoi predecessori Babbitt, More e Norman Foerster, scoprì che erano le università stesse a costituire il problema, dal momento che rispondevano ai bisogni di un'epoca di permissivo

materialismo, di mode troppo popolari, e di tendenze volubili e amorali. Ma in quale altro luogo, se non nell'università, Babbitt e i suoi seguaci avrebbero potuto essere tollerati con tutta la loro intolleranza, la loro monotonia e il lamento continuo insito nel loro messaggio?

È difficile leggere i New Humanists degli anni venti e trenta senza pensare ad Allan Bloom e senza vedere in tutti loro l'incarnazione di ciò che lo storico Jackson Lears ha chiamato l'«antimodernismo americano». Tramite il culto di un passato quasi sacralizzato (in cui le cose sarebbero state «meglio ordinate») e la prescrizione di una piccola élite non solo di lettori, ma di scrittori, tutti questi difensori dell'umanesimo stabiliscono, con notevole affettazione, per certi aspetti disperata, un'equazione tra il declino del livello qualitativo e la modernità, incanalandosi così per la strada aperta dal famoso pamphlet di Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte*. Strada percorsa anche da alcuni intellettuali inglesi, eccentrici e conservatori, come H.G. Wells, Kipling, il gruppo di Bloomsbury e D.H. Lawrence, nonché dal più grande di tutti gli antimodernisti romantici: il primo György Lukács. In tutti questi casi, uno dei pilastri della loro fede è costituito dal surrettizio parallelismo stabilito tra democrazia popolare, multiculturale e multilinguistica, da una parte, e un terribile decadimento delle discipline umanistiche e dell'estetica, dall'altra - per non parlare poi del livello etico. Da qui una possibile redenzione solo attraverso il ricorso, comune a tutti loro, a un'élite privilegiata e adeguatamente purificata che, con una tipica perversione antinomica americana, dovrebbe essere prodotta proprio da quelle stesse, depravate, università dove, se Bloom e i suoi seguaci avessero potuto avere mano libera, un percorso di studi ben congegnato e un corpo studentesco ripulito e ridotto, avrebbero rimesso le cose a posto. Solo un'appropriata educazione potrebbe infatti far emergere una nuova élite e questa élite, dato lo stile e il pubblico indubbiamente popolare dell'ultra-conservatore Bloom, si presuppone debba avere, per quanto possa apparire bizzarro, un richiamo sulla massa. Ben presto anche la retorica relativamente sofisticata di Bloom è stata superata dalla martellante oratoria di William Bennett, che si richiama a un'eredità e a un insieme di valori tradizionali anch'essi in

grado di suscitare l'entusiasmo popolare.

Tutto ciò è stato ripreso, all'indomani dell'11 settembre, per giustificare la guerra americana, apparentemente senza limiti, contro il male. È quanto mai strano il modo in cui questi due veementi attacchi allo spirito popolare, per così dire, si rivolgano a un gran numero di americani comuni che per definizione non potrebbero mai raggiungere, a meno di negare se stessi e auto-mutilarsi, il privilegiato status propugnato da Bloom e Bennett per una ristretta élite.

Quella americana è una società di immigrati, composta ora meno di nordeuropei che di latino americani, africani e asiatici. Perché questa realtà non dovrebbe riflettersi nei «nostri» valori tradizionali e nella «nostra» eredità?

Jackson Lears stabilisce un interessante nesso tra la versione americana deH'antimodernismo diffuso dai New Humanists e più tardi dai loro seguaci, da un lato, e, dall'altro, una serie di correnti tipiche della società americana che propugnano il culto della guerra e dell'estasi spirituale, una forma di esibizionismo consumistico e la ricerca di benessere e autorealizzazione. Sono questioni complesse che non posso affrontare qui in maniera approfondita. Posso solo notare che, agli occhi di un estraneo, questo sentimento antimoderno si incarna simbolicamente in una fronte perennemente aggrottata, una facciata di disapprovazione austera e un minaccioso ascetismo che mette da parte i piaceri e le scoperte dell'umanesimo. Mi riferisco allo spirito dell'umanesimo originale che in Occidente associamo all'*Elogio della pazzia* di Erasmo, all'abbazia di Thélème di Rabelais e alle *virtù* di Cola di Rienzo. Non c'è niente in loro, come del resto in Aretino, Montaigne, Ficino e Thomas More che abbia qualcosa a che fare con la smorfia di disgusto che esprime la mancanza di gioia e la disapprovazione dei New Humanists e dei loro successori. Al contrario, quello che emerge dai cupi sforzi del New Humanism è uno sciovinismo sorprendentemente gretto che in apparenza vuole dimenticare il fatto che quella americana, dopo tutto, è una società assolutamente eterogenea, ideologicamente impegnata a instaurare il più ampio repubblicanesimo e che si oppone a qualsiasi formazione di élite o di aristocrazie ereditarie o costruite.

Di fronte alla maggior parte delle lamentele che oggi

denunciano l'abbassamento del livello qualitativo, rimpiangono i giorni di Perry Miller e Douglas Bush, continuano a parlare di una letteratura separata dal mondo della storia e del lavoro umano, condannano gli studi delle donne e di genere così come quelli consacrati alle letterature asiatiche o africane e pretendono che gli studi umanistici siano la prerogativa solo di un selezionato manipolo di persone educate all'inglese, non contaminate dalle illusioni del progresso, della libertà e della modernità. Si fa fatica a capire in che modo questo ritornello possa trovare un'eco in una società così radicalmente multiculturale come quella americana. E' proprio necessario che la convinzione che le discipline umanistiche possano rappresentare un ideale educativo e culturale si accompagni a una lunga e dettagliata lista di esclusioni, alla supremazia di un minuscolo gruppo di selezionati e approvati autori e lettori e a un tono di meschino rifiuto? Direi di no, dato che comprendere che cosa sia l'umanesimo, per noi, cittadini di questa particolare repubblica, significa intenderlo come democratico, aperto a tutte le classi e a tutte le provenienze e come un processo di rivelazione e scoperta senza fine, un processo di autocritica e di liberazione. Potrei addirittura arrivare a dire che l'umanesimo è critica, critica diretta allo stato attuale delle cose, fuori e dentro l'università (posizione che certamente non è quella adottata da quell'umanesimo capzioso e limitato che si identifica con la formazione di un'élite) e che trae la sua forza e la sua rilevanza dal proprio carattere democratico, secolare e aperto.

Perché in effetti non c'è alcuna contraddizione tra la pratica umanistica e la pratica di una cittadinanza partecipativa. Gli studi umanistici non implicano affatto la rinuncia e l'esclusione. E' piuttosto vero il contrario: il loro scopo è quello di rendere ogni cosa disponibile per l'indagine critica in quanto prodotto sia del lavoro e delle energie umane per l'emancipazione e la diffusione della cultura e, cosa altrettanto importante, sia dell'umano fraintendimento e dell'errata interpretazione del passato e del presente collettivo. Non esiste errata interpretazione che non possa essere rivista, modificata o rovesciata. Non esiste storia che non possa essere in qualche misura recuperata e rispettosamente compresa in tutte le sue

sofferenze e in tutte le sue conquiste. Per converso, non esiste vergognosa e segreta ingiustizia o crudele punizione collettiva, o piano manifestamente imperiale di dominio, che non possa essere esposto, spiegato e criticato. Di certo, tutto ciò rappresenta il cuore dell'educazione umanistica, nonostante una filosofia apparentemente neoconservatrice, che condanna intere classi e razze a restare eternamente indietro, fornendo prove - se questa è l'espressione giusta -, nella peggiore declinazione del darwinismo, al fatto che alcuni popoli, in base alle leggi del libero mercato, meritano l'ignoranza, la povertà, la malattia e l'arretratezza, mentre altri possono essere modellati da una ben precisa politica e dall'intervento di esperti, per diventare la nuove élite.

Se questo primo problema, o piuttosto sindrome, che ho appena descritto, inizia e finisce con un rigetto sociale di tutto ciò che è moderno e con l'adesione a un ideale di vita associata che si suppone più antico, umanistico e autentico - nonché incarnato da una piccola minoranza o da una quasi-aristocrazia spirituale -, il prossimo assunto, insito nel discorso umanistico, che vorrei esaminare è di tipo epistemologico. Deriva da un'ipotetica contrapposizione tra quello che è considerato tradizionale e canonico e gli sgraditi interventi del nuovo; ovvero di quanto, dal punto di vista intellettuale, possa essere definito rappresentativo dell'epoca in cui viviamo.

Sfortunatamente molte delle pastoie in cui ci siamo imbattuti fin qui fanno ancora una volta la loro comparsa. E' senza dubbio necessario difendere il linguaggio contro ogni tipo di gergo e di stile incomprensibile, ma esso non è solo il sintomo di quanto tutto ciò che è nuovo sia corrotto e detestabile. Ogni linguaggio deve essere rivitalizzato dal cambiamento. Se si guarda all'intera storia dell'umanesimo e del pensiero critico - le due cose vanno invariabilmente di pari passo -, prendendo in considerazione quante più culture e periodi storici possibili, si scoprirà che nessuna grande conquista umanistica avrebbe mai potuto avere luogo senza questa importante componente: relazione, o accettazione del nuovo, di tutto quanto vi è di più nuovo, vero ed eccitante, nel campo delle arti, del pensiero o della cultura in ogni specifico periodo. Questo è valso, ad esempio, per Euripide, la cui ultima e più grande tragedia, *Le baccanti*, tratta proprio della

resistenza al nuovo, e dell'impossibilità di sopravvivere alla fatica. Ma è stato vero anche per il più grande di tutti i compositori, Johann Sebastian Bach, la cui opera è una *summa* dell'arte polifonica tedesca e insieme un'apertura all'influenza degli stili francesi e italiani allora all'avanguardia nel campo della musica per la danza.

Gli esempi di questa regola generale sarebbero infiniti e spazzerebbero via completamente la tesi reazionaria in base alla quale la venerazione verso ciò che è tradizionale e canonico implica un'opposizione a qualsiasi innovazione dell'arte e del pensiero contemporanei. Una simile convinzione è ben lontana, infatti, da quanto sostiene Walter Benjamin con la sua severa e giusta osservazione che ogni documento di civiltà è anche un documento di barbarie, un'idea che mi pare esprimere una tragica verità umanistica di grande significato. Verità che i nuovi umanisti hanno perso assolutamente di vista, giacché per loro la cultura approvata è sempre una semplice e schietta fonte di salute e di redenzione. Ma poiché l'America, agli occhi di tutti coloro che hanno messo piede un giorno sul suo territorio, ha sempre rappresentato il nuovo, gravido di promesse e di speranze, questa mi sembra un'ottima ragione per mettere risolutamente l'umanesimo americano in contatto con le energie, gli scossoni, le sorprese e le deviazioni di ciò che da sempre si presenta sotto forma del nuovo e del diverso.

Poiché il mondo è sempre più integrato e demograficamente eterogeneo, l'intero concetto di identità nazionale deve essere rivisto, e, in molti luoghi a me noti, è già in via di revisione. Musulmani del Nord Africa, curdi, turchi, arabi del Medio Oriente e indiani occidentali e orientali, così come uomini e donne di molti paesi africani hanno cambiato per sempre il volto di Gran Bretagna, Svezia, Francia, Germania, Italia e Spagna, per nominare solo alcuni dei paesi europei. Un mix straordinario di nazionalità, razze e religioni dà forma alle differenti storie dell'America Latina, e quando si guarda a India, Malaysia, Sri Lanka, Singapore e a diversi altri paesi asiatici si nota, come nel caso di numerosi paesi africani, la presenza di un'enorme varietà di lingue e culture che, nella maggior parte dei casi, coesistono e interagiscono pacificamente le une con le altre nel normale corso degli

eventi.

Il punto è che di tutta l'eredità del pensiero politico del diciannovesimo secolo, l'idea di un'identità nazionale unitaria, coerente, omogenea, è quella che oggi sta subendo la rielaborazione più profonda e questo cambiamento si riverbera sulla sfera sociale e politica. La decisa opposizione di Francia e Germania alla guerra statunitense in Iraq, per esempio, deriva in larga misura dalla presenza in quei paesi di grandi comunità musulmane o arabe. La scuola, la moda, i programmi televisivi e i discorsi pubblici risultano profondamente influenzati da queste nuove mescolanze emerse nel corso degli ultimi venti o trent'anni. Nel solo Sudafrica, esistono nove lingue ufficiali che in qualche modo le istituzioni scolastiche devono prendere in considerazione. L'attuale composizione della popolazione americana non è molto diversa per molteplicità e differenza di culture, benché sfortunatamente questa situazione abbia portato in questo caso alla ricerca di un modo per rendere omogenei tutti questi elementi attraverso l'imposizione di un'affermativa, per non dire bellicosa e positiva, identità unitaria. L'invenzione di una tradizione è diventata un affare anche troppo fiorente.

Alcuni etimologisti ipotizzano che la parola «canone» (per esempio in «canonico»), sia legata alla parola araba *qanun*, legge, nel senso vincolante e legalistico di questo termine. Ma si tratta di uno solo dei suoi significati, e piuttosto restrittivo. L'altro ha a che fare con la musica, con il canone in quanto forma del contrappunto dove numerose voci si imitano l'un l'altra; una forma, in altre parole, che esprime movimento, gioco, scoperta e, nel senso retorico del termine, invenzione. Da questo punto di vista, il canone delle discipline umanistiche, lungi dall'essere una rigida tavola della legge e un monumento che ci opprime con il suo riferimento al passato - come il Beckmesser di Wagner che sottolinea gli errori di gioventù di Walther nei *Maestri cantori* - resta sempre aperto a mutevoli combinazioni e significati; ogni lettura e interpretazione di un testo canonico lo riporta a nuova vita nel presente e fornisce un'occasione per la rilettura permettendo al moderno e al nuovo di situarsi in rapporto a un più vasto campo storico, la cui utilità è quella di mostrarci la storia come un agone sempre in corso, mai finito e mai deciso una volta

per tutte.

Per quanto io abbia spesso ammirato e studiato Jonathan Swift, il suo atteggiamento verso il passato, così come viene esemplificato dalle sue simpatie per gli antichi contro i moderni nella *Battaglia dei libri*, è talmente dottrinario e rigido da aver sempre suscitato in me un grande disappunto. Questo finché non è diventato possibile, seguendo l'esempio di Yeats, leggere Swift in un altro modo, come uno degli scrittori più diabolici e crudeli che esistano. Con grande magnanimità, Yeats vede in Swift un uomo scosso nel suo universo interiore da un eterno conflitto con se stesso, insoddisfatto, mai placato, mai riconciliato (in un senso quasi adorniano), piuttosto che ben insediato in un ordine immutabile e imperturbabile. Il canone, dunque, può essere invocato o venerato da lontano o, più attivamente, si può ingaggiare con esso una lotta utilizzando aspetti della modernità per uscire da quella fredda monumentalità condannata da Nietzsche ed Emerson.

Non appena si prende in considerazione la presenza storica delle discipline umanistiche, si incontrano, infine, ed è questo l'ultimo assunto su cui vorrei soffermarmi, due posizioni in continua lotta tra loro. Una interpreta il passato come una storia fondamentalmente compiuta, l'altra vede la storia, e il passato stesso, come irrisolta, ancora in formazione, aperta alla presenza e alle sfide di ciò che emerge via via e risulta ancora inesplorato, degno di attenzione. Forse esiste, come sostengono alcuni, un canone occidentale fossilizzato e compiuto in se stesso, davanti al quale dovremmo inchinarci. Forse esiste un passato simile, forse dovremmo venerarlo. La gente sembra amare queste cose. Io no. Non mi sembrano sufficientemente interessanti, o appropriate, o capaci di sollecitare l'immaginazione. Inoltre, ogni cultura, in qualsiasi parte del globo, sta ora attraversando un immenso processo di riesame, di autodefinizione e di autoanalisi, sia in relazione al presente che al passato, e questo avviene in Asia, in Africa, in Europa, in America Latina. E' ridicolo che i pomposi accademici americani sostengano che tutto ciò sia solo disordine di fronte al quale non si potrebbe che desiderare un ritorno al passato greco-romano. Non vedere che l'essenza dell'umanesimo coincide con la comprensione della storia umana come un processo continuo di autocomprensione e autorealizzazione,

non solo per noi, maschi, europei e americani, ma per tutti, significa non vedere nulla. Ci sono altre tradizioni nel mondo, altre culture, altri genii. Una stupenda frase di Leo Spitzer, uno dei più brillanti lettori che il Novecento abbia prodotto, che trascorse i suoi ultimi anni lavorando in America come studioso delle origini e degli sviluppi della cultura europea, mi pare particolarmente appropriata: «L'umanista» dice «crede nel potere che la mente umana ha di indagare se stessa» (Spitzer, p. 138). Notate bene che Spitzer non dice la mente europea o solo il canone occidentale. Parla della mente umana *tout court*.

Questa visione universalistica non coincide affatto con quella di Harold Bloom, che è diventato il più popolare portavoce di quel genere di estetismo estremo e snobistico che definisce se stesso «umanesimo canonico». Il suo notevole talento non gli ha impedito di attaccare nel modo più crudo e cieco ciò che, in uno scioccante fraintendimento dell'estetismo wildiano, presuppone di rappresentare. Wilde era piuttosto il tipo di lettore irlandese generoso e radicale, e non somiglia affatto a quello pseudo-aristocratico inglese pieno di sé che i lettori poco informati hanno fatto di lui. Nelle sue incessanti evocazioni di quella che sprezzantemente chiama «scuola del risentimento», Bloom include in una confusa accozzaglia tutto ciò che è stato scritto da *parvenu* non-europei, non-maschi, non educati all'inglese, che non condividono il suo fastidioso strombazzare vaticinante. Certo si può accettare, come faccio io, l'esistenza di opere più o meno riuscite nel campo delle arti, e anche di opere che mancano assolutamente di qualsiasi interesse (non si può amare tutto): ma questo non mi potrebbe mai portare a sostenere l'esistenza di qualcosa di intrinsecamente privo di interesse per gli studi umanistici solo perché non si tratta di «uno dei nostri» o perché proviene da una diversa tradizione o da prospettive ed esperienze differenti, essendo piuttosto il risultato di un diverso modo di procedere, come accade invece nella spaventosa e condiscendente affermazione di Saul Bellow, «mostratemi il Proust zulu».

Le opinioni di Bloom rispetto al canone mostrano un'assenza piuttosto che una corroborante presenza di spirito: Bloom arriva quasi a rifiutare di rispondere alle domande durante le conferenze pubbliche, non prende in considerazione

le argomentazioni altrui, si limita a dichiarare, affermare, salmodiare. Questo significa essere pieni di sé, non essere umanisti, e di certo non si tratta di critica libera da pregiudizi. Bisognerebbe prendere le distanze da questo genere di superficialità così come si prendono le distanze dalla tesi di Samuel Huntington sullo scontro di civiltà; entrambe producono lo stesso bellicoso rigetto, entrambe fraintendono radicalmente quello che rende interessanti le culture e le civiltà: non la loro essenza o purezza, ma le loro mescolanze e diversità, quanto in esse va controcorrente e il modo in cui intraprendono un impegnativo dialogo con altre civiltà. Sia Bloom che Huntington perdono completamente di vista quella che è stata a lungo una caratteristica di tutte le culture: la presenza al loro interno di un forte filone antiautoritario. È buffo che simili bellicosi fautori del dispotismo abbiano dimenticato che molte delle figure che oggi fanno parte del canone, ieri erano dei ribelli.

Per ragioni che prenderò in esame nel prossimo capitolo, non esiste vero umanesimo il cui obiettivo sia limitato alla patriottica celebrazione delle virtù della nostra cultura, della nostra lingua, dei nostri monumenti. L'umanesimo è l'esercizio delle facoltà di ognuno, attraverso il linguaggio, per capire, reinterpretare e cimentarsi con i prodotti della lingua nella storia, in altre lingue e in altre storie. La sua grande rilevanza per me oggi consiste nel fatto che non è un modo per consolidare e affermare quello che «noi» abbiamo sempre saputo e sentito, ma piuttosto un mezzo per interrogare, mettere in discussione e riformulare ciò che ci viene presentato sotto forma di certezze già mercificate, impacchettate, epurate da ogni elemento controverso e acriticamente codificate. Includo quelle contenute nei capolavori archiviati sotto la rubrica «classici».

Il nostro mondo intellettuale e culturale non si riduce a una semplice collezione di discorsi di esperti. Esso è piuttosto un ribollente insieme di nozioni discordanti e irrisolte, per citare le belle parole usate da Raymond Williams per parlare delle articolazioni infinitamente ramificate ed elaborate della cultura.

Tuttavia è dal linguaggio che, in quanto umanisti, prendiamo le mosse. Il modo migliore di affrontare la

questione, nello specifico contesto americano che mi interessa, è allora quello di partire da un brano di *The Renewal of Literature* di Richard Poirier. In un capitolo dedicato a Emerson e intitolato «The Question of Genius», Poirier afferma che per Emerson «lo strumento più potente e ineludibile della cultura ereditata era il linguaggio stesso», e il linguaggio, come ho cercato di dire in questa conferenza, offre all'umanesimo il suo materiale di base e trova nella letteratura la sua opportunità più ricca. Ma per quanto duttile e flessibile sia, il linguaggio è anche «il nostro destino sociale e culturale». Ecco perché, nota Poirier, «dobbiamo innanzitutto vederlo per quello che è; e la sua forma, in definitiva, è il linguaggio che usiamo per apprendere». E, vorrei aggiungere, per conoscere noi stessi. Ma Poirier saggiamente continua, «il linguaggio è anche il luogo in cui possiamo registrare in modo efficace il nostro dissenso rispetto al nostro destino utilizzando figure retoriche, giochi di parole, echi parodistici e lasciando che le energie vernacolate facciano vacillare terminologie troppo riverite. [...] Solo il linguaggio ci permette di aggirare gli ostacoli del linguaggio» (Poirier, p. 72). Nelle pagine che seguono cercherò di mostrare in quale situazione di rapido mutamento si trovino oggi il linguaggio e la pratica umanistica.

2. Le mutevoli basi dello studio e della pratica umanistici

Mentre leggevo e facevo ricerche per questo libro, mi sono inevitabilmente trovato a confrontarmi con varie raccolte di saggi, atti di convegni, relazioni ecc. riguardanti la situazione delle discipline umanistiche negli Stati Uniti e all'estero. Questi testi mi hanno ricordato l'opinione circolante sui pamphlet e i saggi che sembravano proliferare incessantemente nell'Inghilterra tardo vittoriana. Forse il risultato più interessante della mia ricerca è consistito nello scoprire che chiunque scrivesse, e indipendentemente dal luogo, dalla data o dal destinatario, esprimeva sempre la sensazione che le discipline umanistiche stessero vivendo un periodo decisamente problematico e che si approssimassero alla fine. La parola «crisi» ricorre inevitabilmente; la ribadiscono sia il gruppo di eminenti accademici che comprende Cleanth Brooks, Nathan Pusey e Howard Mumford Jones dell'Università del Wisconsin, nel 1950, sia, in tempi più recenti, il gruppo riunito al SUNY-Stony Brook da questa università e dall'American Council of Learned Societies nel maggio del 1988, vale a dire Jonathan Culler, George Levine e Catharine Stimpson.

A distanza di quasi quarant'anni l'uno dall'altro, ma facendo uso di termini molto simili, entrambi questi schieramenti di critici accademici americani attribuiscono la colpa ai tempi, all'irruzione della tecnologia in campo umanistico, alla specializzazione e a un inclemente (per il secondo gruppo, decisamente ostile) orizzonte di attesa popolare. Una volta esauriti gli esercizi di autoflagellazione, tutti si approfondono in roboanti apologie sottolineando l'importanza degli studi umanistici, apologie incontestabilmente condivisibili, soprattutto quando i due consessi ribadiscono, in modo eloquente, che esiste un nucleo di valori umani che gli umanisti non dovrebbero violare, ma

piuttosto celebrare e onorare in vario modo. E' un po' come trovarsi davanti ad Alice che tenta di darsi uno scapaccione per aver barato a croquet!

Da allora rimane immutata la non dichiarata sensazione che convegni di questo tipo, il cui costante obiettivo consiste nel riunire un consesso di figure note che possano fare convincenti dichiarazioni sulle proprie rispettive aree di competenza, rappresentino il punto culminante, pubblico e temporaneamente autorevole, di molte ore di lezione e di insegnamento, di ricerche in biblioteca e di scambi tra colleghi (il più delle volte invisibili dall'esterno), volti ad assicurare che la pratica dell'insegnamento e della critica possa proseguire, in attesa che abbia luogo il convegno successivo. E non lo dico in tono dispregiativo, dato che, come ho già sostenuto nella conferenza precedente, le discipline umanistiche e l'umanesimo hanno continuamente e strutturalmente bisogno di revisione, ri-pensamento e rivitalizzazione. Una volta fossilizzate in una tradizione, smettono di essere quello che veramente sono per divenire strumenti di venerazione o di repressione.

Come ho detto poco fa, «crisi» è una sorta di parola d'ordine, ed essendo ormai chiaro che le discipline umanistiche si sono imbattute in effetti in una «crisi» ma, ciò nonostante, tengono duro, siamo forse autorizzati a chiederci se queste geremiadi non siano in realtà un continuo gridare «al lupo al lupo». Non vorrei sembrare arrogante, ma dalla fine della Seconda guerra mondiale a oggi, l'umanesimo negli Stati Uniti non solo ha attraversato una prolungata crisi, ma ha anche subito una profonda trasformazione. Forse solo adesso stiamo iniziando a capire, con un certo disagio, che la tattica usuale, quella che consiste nel richiamarsi ai valori umanistici, ai testi classici e ai grandi autori, non è più convincente come in passato e probabilmente dovrebbe, almeno per ora, essere accantonata.

Io penso che esista una soluzione alternativa e più interessante, che esaminerò in seguito. Ma per il momento vorrei cercare di mostrare che si sono effettivamente verificati cambiamenti, a volte silenziosi e per lo più avvenuti senza che sia stata riservata loro la debita considerazione. I mutamenti hanno investito proprio quelle che erano state a lungo

considerate, negli Stati Uniti e altrove, le basi dell'umanesimo e della pratica umanistica. Nel primo capitolo ho definito questo modo di rapportarsi al passato come genericamente «arnoldiano»: i mutamenti che hanno permesso di superare questa forma di arnoldianesimo sono così profondi da aver reso ormai praticamente trascurabile ogni residua influenza di Arnold. Ciò nonostante, non va dimenticato che molti di noi credono ancora, sull'esempio di Arnold e T.S. Eliot, che si debba, per così dire istintivamente, rimanere fedeli a un ordine straordinariamente stabile di grandi opere d'arte, ordine che proprio in virtù di questa stabilità significa molto, in modi diversi, per ognuno di noi.

Fare semplicemente finta di non vedere i cambiamenti avvenuti nel mondo e andare avanti come se niente fosse, facendo lo struzzo, è, lo so bene, un'alternativa possibile che continua a esercitare un certo fascino, in particolare per uno come me, che ha sempre preso energicamente le parti delle cause perse e vi ha dedicato la maggior parte della sua vita. Ma in questo caso, alzata la testa dalla sabbia, voglio convincere il lettore che evadere dalla realtà e abbandonarsi alla nostalgia del passato oggi è meno facile e molto meno interessante, dal punto di vista squisitamente umanistico, di quanto non sia affrontare il problema in modo razionale e sistematico.

In questo capitolo parlerò delle mutate basi del lavoro dello studioso in campo umanistico tenuto conto della situazione mondiale e storica nella quale, in quanto americani, ci troviamo a vivere oggi. Nella prossima conferenza mostrerò che l'unico modo per far fronte con successo alla nuova situazione è tornare a un modello interpretativo filologico più antico e solidamente fondato di quello prevalso in America dall'introduzione degli studi umanistici nell'università americana, centocinquant'anni fa. Per quanto possa sembrare «stranissimo, molto stranissimo», come Alice che ripete piangendo che starà dov'è finché non sarà diventata qualcun altro, chiedo al lettore, per il momento, di portare pazienza.

Dopo la Seconda guerra mondiale e con l'inizio della Guerra fredda, sembra sia intervenuto nella mentalità educativa americana un importante cambiamento. Gli Stati Uniti uscirono dalla «guerra buona», come è stata chiamata,

con una nuova consapevolezza del proprio potere globale e, cosa altrettanto importante, con la sensazione che esistesse un solo avversario per il dominio del mondo, un avversario contro il quale, con slancio quasi missionario, si doveva combattere. E' possibile che l'intera, poderosa struttura manichea della Guerra fredda invertisse un precedente, perdurante senso dell'eccezionalità dell'America e la convinzione di avere un messaggio da diffondere nelle zone selvagge, aspetto che alcuni storici coloniali (ipotesi che non mi sembra molto convincente) ritengono centrale per la formazione dell'identità americana. Tredici anni dopo la fine della Seconda guerra mondiale, quando, nel 1957, l'Unione Sovietica lanciò lo Sputnik, questa sensazione si fece pressante, e l'ansia antagonistica continuò a crescere con la crisi dei missili a Cuba, nei primi anni della guerra del Vietnam, con la rivolta indonesiana del 1965, fino alle varie crisi in America Latina, in molti paesi africani e in Medio Oriente. La tensione culturale della Guerra fredda si percepisce in filigrana a tutti i contributi e saggi letterari che ho sfogliato e, quasi con la stessa frequenza, negli scritti di singoli studiosi e critici. Il contributo di Clark K. Kuebler al convegno del 1950 nel Wisconsin, menzionato più sopra, per esempio, comincia così:

E' ormai chiaro, per quanto sia spiacevole constatarlo, che il mondo è in preda a una guerra ideologica, una guerra che può essere considerata solo come un'altra fase della Seconda guerra mondiale. Lottiamo in nome delle nostre idee e dei nostri ideali e ci rendiamo sempre più conto che un uomo è ciò in cui crede. «Il carattere è il destino.» Lottare per la democrazia contro il totalitarismo in tutte le sue forme significa essere impegnati in una battaglia che è solo apparentemente politica ed economica; fondamentalmente, si tratta di un conflitto di valori. E, ironia della sorte, i valori in cui credono gli stati totalitari sono fin troppo chiari, mentre quelli su cui si basano coloro che credono nella democrazia sono troppo imprecisi.

Il tono di auto-flagellazione che si percepisce nel discorso di Kuebler trova un parallelo estremo in ciò che sappiamo del coinvolgimento del governo statunitense nella politica culturale tramite enti quali il Congress of Cultural Freedom. In un libro stimolante e documentatissimo uscito di recente (*La guerra fredda culturale: la CIA e il mondo delle lettere e delle arti*), la giornalista britannica Frances Stonor Saunders mostra chiaramente che i quasi 200 milioni di dollari spesi dalla CIA per sovvenzionare innumerevoli convegni universitari, finanziare riviste come *Encounter*, *Der Monat* e *Partisan Review*, assegnare premi, organizzare mostre d'arte, concerti, concorsi musicali e sostenere accademici, scrittori e intellettuali hanno avuto un profondo effetto su quanto venne prodotto a livello culturale e sulle attività intraprese in nome della libertà e della disciplina umanistica. Non vorrei essere frainteso: la CIA non dirigeva la vita culturale. Tuttavia, poiché contribuiva e prendeva parte allo scontro a livello mondiale tra libertà e totalitarismo, cui Kuebler allude quasi spontaneamente, ci sono buone ragioni per pensare che molto di quanto veniva fatto e finanziato, ideologicamente, in nome della libertà, dei valori democratici e della lotta al totalitarismo comunista, contribuisse a dare una significativa impronta all'ambito umanistico. Quanto meno, offrì una sorta di scudo dietro il quale trovarono riparo numerosi programmi e occasioni di promozione degli studi umanistici. Anche un lettore di poesia sofisticato e acuto come R.P. Blackmur, probabilmente il più grande critico cui gli Stati Uniti abbiano dato i natali, strinse una precoce alleanza con la Rockefeller Foundation, non solo per finanziare i suoi celebri seminari di Princeton (a cui parteciparono personaggi come Erich Auerbach, Jacques Maritain e Thomas Mann), ma anche per fare viaggi nel terzo mondo allo scopo, tra l'altro, di valutare la profondità dell'influenza americana in quei paesi.

Nel suo libro, però, Saunders non sottolinea che il clima polemico e a volte implicitamente nazionalistico, se non patriottico, di quell'epoca non era solo frutto della Guerra fredda, ma era anche il risultato dello statuto epistemologico della cultura moderna e delle discipline umanistiche, che sembrano esigere una costante ridefinizione e la formulazione di sfide sempre nuove per le generazioni che si avvicinano. In

altre parole, la Guerra fredda faceva parte di una tendenza generale per cui queste sfide alla cultura umanistica sembravano radicate nella natura stessa della riflessione sulla condizione umana in generale: il desolato ultimo verso della splendida poesia di Kavafis, «Aspettando i barbari», suggerisce, con la sua lapidaria ironia, quanto, in certe circostanze, sia utile un Altro ostile - «Loro erano comunque una soluzione».

Bisogna anche ricordare che *Cultura e anarchia* (1869) di Matthew Arnold, indubbiamente la più celebre apologia moderna della cultura e dell'umanesimo mai scritta, fa leva sulle rivolte di Hyde Park (1866), sulle agitazioni sorte a margine del Second Reform Bill (1867), e, come ha mostrato Gauri Viswanathan, sulla perdurante crisi coloniale in India e in Irlanda per esaminare i migliori prodotti culturali frutto del binomio di opposti additato dal titolo, *Cultura e anarchia*, dove «versus» potrebbe tranquillamente sostituire «e». L'ombra della Guerra fredda, dunque, per non parlare dell'eterna retorica della libertà «versus» il totalitarismo, ha senz'altro gravato sulla pratica umanistica, e comprensibilmente, per almeno due generazioni.

L'umanesimo inteso come una forma di nazionalismo protettivo o anche difensivo, è, credo, una miscela pericolosa, anche se a volte inevitabile, per la ferocia ideologica e l'implicito trionfalismo. In contesto coloniale, per esempio, la rinascita delle lingue e delle culture prima soppresse, i tentativi di affermazione nazionale attraverso la tradizione culturale e il richiamo ad antenati illustri (per esempio la poesia di Yeats come parte del revival letterario irlandese contro il dominio britannico), e l'insistenza, in ambito scolastico, sulla preminenza dei grandi classici nazionali, sono aspetti spiegabili e comprensibili. Altro esempio, nella Palestina di oggi si può pensare al ruolo svolto dalla poesia bardica e, attraverso di essa, all'emergere di uno stile nazionale in campi disciplinari umanistici e di analisi politica, come la storia o lo studio del folclore e della tradizione orale oppure agli sforzi (finora privi di successo) per fondare un museo e una biblioteca nazionali e per rendere obbligatorio l'insegnamento della letteratura palestinese. L'unica alternativa sarebbe stata la cancellazione, l'obliterazione nazionale. Ma in culture nelle quali il nazionalismo ha prevalso e ha portato

all'indipendenza nazionale, il pericolo di veder nascere una forma di xenofobia estremista è effettivo, specialmente se alimentata dalla guerra civile o dal conflitto religioso. Tutte le culture hanno in nuce questa tendenza; è per questa ragione che ho messo l'umanesimo direttamente in relazione con il senso critico e l'indagine, piuttosto che con ciò che Julien Benda chiama la mobilitazione delle passioni collettive.

Certamente il programma *Title IX* del NDEA (National Defense Education Act), che fece degli studi linguistici nell'America post-Sputnik una questione di interesse nazionale, aveva qualcosa a che vedere, e in modo molto diretto, con il senso di minaccia incombente dall'esterno che permeava molte discussioni relative alle discipline umanistiche, anche se non tutti gli interventi o progetti accademici ne davano mostra. Sappiamo che gli *area studies*, per esempio, l'antropologia, la storia, la sociologia, le scienze politiche e la linguistica, per limitarci solo ad alcuni settori disciplina-ri, erano profondamente influenzati dalle preoccupazioni della Guerra fredda. Questo non significa che tutti coloro che lavoravano in questi ambiti fossero sul libro paga della CIA, ma che iniziò a farsi strada una sorta di implicito consenso sul sapere che allora traspariva appena, ma che, retrospettivamente, si è delineato sempre più chiaramente. La stessa cosa valeva anche per le discipline umanistiche insegnate nelle università, dove, come hanno evidenziato molti studiosi, l'analisi estetica e apolitica era intesa come una barriera nei confronti della manifesta politicizzazione dell'arte che si riteneva caratterizzasse il realismo socialista.

E' per questa ragione che la figura dell'umanista disimpegnato, il cui ambito di competenza (anch'esso, a sua volta, una concezione con profondi risvolti ideologici e, nel mondo del sapere, capitalizzata e istituzionalizzata) era la cultura, e, all'interno della cultura, lo studio, per esempio, di Milton piuttosto che del neoclassicismo del XVIII secolo o della poesia romantica, ebbe fortuna nella seconda metà del XX secolo. La mia formazione di studente e insegnante si è svolta in questo alveo. Tale concezione, lo ricordo con notevole chiarezza, contribuiva a perpetuare una visione meccanica, sostanzialmente apolitica e rigida della storia letteraria. Esistevano periodizzazioni precise, grandi autori, concetti

fonda-mentali che erano suscettibili di ricerca, analisi comparata e organizzazione tematica, ma non di un esame radicale che mettesse a nudo il sostrato ideologico della disciplina. La mia formazione intellettuale è avvenuta in questo modo, e io non posso che esserne grato; ho avuto insegnanti preparati, ho potuto accedere alle biblioteche e a importanti istituzioni: si dovevano imparare determinate cose, bisognava sapersi destreggiare con competenza nel vasto campo della letteratura e interiorizzare e rispettare un sistema gerarchico molto ben organizzato (grandi autori, linee di continuità, generi come il romanzo, la lirica e il dramma, autori minori, movimenti, stili e poi l'universo della letteratura secondaria).

La cosa importante, comunque, è che in questo approccio non vi era nulla di intellettualmente rigoroso o sistematico poiché, dopo tutto, l'educazione umanistica implicava un'idea di libertà che si riteneva derivasse da un rapporto non coercitivo, per quanto trionfalistico, con la nostra, ipotetica, «migliore» realtà. L'apice e l'espressione esasperata e «trascendentale» di questa elaborata, febbrile, macchina, fu la pubblicazione, nel 1957, della summa di Northrop Frye, *Anatomia della critica*. Il libro intendeva proporre un'ambiziosa sintesi blakeano-junghiana del sistema umanistico, organizzata come un mondo in miniatura, con stagioni, cicli, rituali, eroi, classi sociali e contesti utopici pastorali o urbani. Il nucleo della sorprendente invenzione di Frye è ciò che Blake chiama l'umano divino, l'uomo-macrocosmo che incarna la norma eurocentrica giudeocristiana, proprio in riferimento alla letteratura che, seppure in modo differente, anche Arnold, i New Humanists ed Eliot prediligevano, benché senza tutta l'irritante classificazione gerarchica che rendeva inefficaci le loro conclusioni e spiacevolmente elitari i loro schemi. Anche Frye proclamava di voler parlare della letteratura in senso umanistico, liberale e democratico, come hanno sottolineato i suoi ammiratori Angus Fletcher e Geoffrey Hartman.

Le tradizioni, le linee di continuità e gli schemi proposti da Arnold, Eliot, Frye e dai loro numerosi seguaci avevano molti tratti in comune: erano pressoché interamente eurocentrici, maschili e basati su generi, o, come li definì Frye, archetipi. Né il romanzo né il dramma, per esempio, secondo questa rigida

schematizzazione, hanno nulla a che vedere con le specifiche circostanze storiche, politiche ed economiche (per non dire ideologiche) che contribuirono alla loro creazione. Ovviamente l'idea che potesse esistere un genere chiamato «scrittura delle donne» o «delle minoranze» non era contemplata nel sistema di Frye, né trovò mai spazio nel mondo umanistico fatto di ricerca e studi, di cui l'*Anatomia* schematizzò le acquisizioni militanti. Per esempio, il nazionalismo non svolge alcun ruolo nei testi discussi da Frye e il potere di istituzioni quali la monarchia, il ministero del Tesoro, le compagnie coloniali e gli enti governativi degli insediamenti nelle colonie non vengono neppure nominati, né in rapporto a Shakespeare né a Jane Austen o Ben Jonson, e neppure, in modo ancor più sorprendente, in riferimento alle principali opere su e dell'Irlanda, da Spenser a Yeats, Wilde, Joyce e Shaw, i cui temi principali erano proprio la definizione e il possesso del territorio. La lotta per la proprietà, che si trattasse dei grandi latifondi, della frontiera americana o dei possedimenti coloniali, venne in tutto e per tutto tralasciata sia da Frye sia dai suoi contemporanei sia dai New Critics prima di lui, nonostante lo stesso Blake, come Dickens, Jane Austen, Cooper, Melville, Twain e tutti gli altri autori di opere considerate grandi classici, vi facessero riferimento e spesso la ponessero addirittura al centro dei loro testi. Frye non parla mai di «razza». Non viene dato minimamente spazio né alla questione della schiavitù, e al suo rapporto con la volontà di riproporre sulla terra l'ordine del regno dei cieli, né alla letteratura degli schiavi, dei poveri o delle minoranze.

Frye comunque ha scritto un'opera di straordinaria potenza concettuale, che però non è un monumento della critica umanistica scientifica, a cui egli credeva di aver dato una formulazione definitiva, ma un'estrema sintesi della visione del mondo propria delle discipline umanistiche americane che da allora cominciò lentamente a svanire. Non so se fosse una visione «liberale», sostenuta dall'enorme prosperità e potere, o se, propriamente parlando, fosse piuttosto un modo di infiorare la squallida realtà contemporanea. Ma permettetemi di ritornare ora alla questione dei cambiamenti. Prendiamo due elementi che svolgono un ruolo significativo, di rado messo in evidenza, nella visione del mondo che ho

appena descritto: da un lato, l'idea che la letteratura esista all'interno di un determinato contesto nazionale; dall'altro, il presupposto che gli oggetti letterari, liriche, tragedie o romanzi, abbiano un'esistenza stabile o per lo meno una forma sostanzialmente identificabile. Entrambi questi assunti risultano ora completamente sovvertiti. Secondo una convinzione diffusa tra molti di noi, pare dubbia o inadeguata l'idea che un'ode di Wordsworth promani dalla letteratura inglese del XVIII secolo o che sia opera di un genio solitario o abbia lo statuto di opera d'arte, per definizione remota e distinta da altre opere qualificate come pamphlet, lettere, dibattiti parlamentari, trattatelli religiosi, atti legali ecc. Questi dubbi e le relative ricerche sugli aspetti in comune, sulle relazioni tra scrittori e parti sociali, classi, strutture storiche, e il rapporto tra sapere e potere, hanno minato quasi del tutto i contesti, i limiti e i confini nazionali ed estetici. Di conseguenza, le nozioni di autore, opera e nazione non sono più le affidabili categorie di un tempo. Questo non significa affatto negare l'esistenza di autori e opere (solo un pazzo potrebbe affermare una cosa del genere); vuol dire mettere a nudo la complessità e varietà della loro esistenza al punto di porre in discussione qualunque nostra sicurezza quando per esempio diciamo, con tono assertivo che non ammette repliche, che Wordsworth scrisse X o Y, e questo è tutto. In quanto idee, infatti, né Wordsworth né X né Y possono sottrarsi all'indagine sui loro limiti, la loro efficacia esplicativa e la loro profondità conoscitiva.

Anche la nozione di immaginazione, un elemento nodale in tutto l'umanesimo letterario almeno a partire dalla metà del XVIII secolo, ha subito per così dire una rivoluzione copernicana. L'originario potere esplicativo del termine ha subito progressive modificazioni per l'intervento di concetti a esso estranei e impersonali quali ideologia, inconscio, strutture psicologiche, angoscia e molti altri. Inoltre, gli atti immaginativi che, da soli, si facevano interamente carico di quella che potevamo ancora chiamare creazione, hanno cominciato a essere ridefiniti in termini di atti performativi, costruzioni e affermazioni discorsive. In alcuni casi questo sembra aver completamente vietato ogni possibilità di azione, mentre in altri l'azione o la volontà non esercitano più la

sovrana autorità di un tempo o non svolgono più lo stesso ruolo. Anche parlare di un'opera letteraria come di una creazione comporta, per certi critici, presumere troppo, dato che la parola «creazione» implica eccessive connotazioni legate all'idea di parto miracoloso e di un'attività totalmente autonoma perché possa ancora avere l'immediata eloquenza che aveva in passato. Tutto ciò non significa, naturalmente, che queste parole o idee siano scomparse - non lo sono - ma spesso sembrano suscitare talmente tanti dubbi e sospetti da risultare praticamente inutilizzabili.

Io sono dell'avviso che, in realtà, possano ancora essere utilizzate, perché il nodo centrale di ogni ricerca e di ogni impresa umanistica dipende pur sempre dall'impegno individuale e dall'originalità. Tuttavia credo sarebbe folle pretendere che scrittori, musicisti e pittori producano le loro opere, in un mondo già strabordante di parole, a partire da una *tabula rasa*; e non parlo solo delle opere di scrittori e artisti del passato, ma anche del tremendo profluvio di informazioni e discorsi che, attraverso il cyberspazio e un enorme archivio di materiali che aggrediscono i sensi da tutti i lati, assediano oggi la coscienza di ognuno di noi. Michel Foucault e Thomas Kuhn ci hanno reso un grande servizio ricordandoci con il loro lavoro che, ne siamo o meno consapevoli, i paradigmi e i modelli epistemologici hanno una totale presa sui campi di espressione e di pensiero, una presa che altera e plasma la natura di ogni enunciato individuale. Il meccanismo che presiede la conservazione del sapere negli archivi, le leggi che governano la formazione dei concetti, il vocabolario dei linguaggi espressivi, i vari sistemi di disseminazione penetrano in qualche modo nella mente di ognuno di noi e la influenzano a tal punto che non possiamo più dire con assoluta certezza dove finisca l'individualità e dove inizi lo spazio pubblico. A ogni modo, quello che voglio sostenere qui è che il fatto di essere in grado di districare ciò che è usuale da ciò che è inusuale, l'ordinario dallo straordinario nelle opere d'arte, nelle affermazioni di filosofi, intellettuali e personaggi pubblici è il marchio distintivo della lettura, dell'interpretazione e della cultura umanistiche. L'umanesimo, in qualche modo, è una forma di resistenza alle *idées reçues* e si contrappone a ogni genere di luogo comune e di linguaggio acritico. Ritornerò su

questo punto più avanti, ma intanto voglio insistere sul fatto che lungi dall'essere determinato (o predeterminato) dalle circostanze socioeconomiche, l'approccio umanistico riguarda la dialettica degli opposti, l'antagonismo tra queste circostanze e l'individuo, non il conformismo o l'identità.

Ma è importante dire ancora qualcosa circa il fondamentale cambiamento di prospettiva derivato dalla mutata relazione tra la sfera pubblica e la sfera privata. Anche autori estremamente popolari nella loro epoca, come Dickens e Shakespeare, sono stati a lungo studiati dagli accademici solo perché offrivano ai lettori — il lettore è un elemento centrale in qualsiasi forma di umanesimo — esperienze essenzialmente private, intime, meditative e di rarefatta natura spirituale, che non erano ritenute direttamente accessibili al pubblico. Tutto questo oggi è rimesso in discussione, per così dire, insieme all'idea di privacy. Una nuova, intensa circolazione tra sfera privata e sfera pubblica, per cui l'una compenetra l'altra e la modifica, ha trasformato radicalmente questo campo tanto che, come sostiene Arjun Appadurai nel libro *Modernità in polvere*, forze quali le migrazioni e la mediazione elettronica hanno acquisito una funzione strutturante nella produzione culturale contemporanea e nel campo dell'educazione dove, per limitarsi solo ai più importanti cambiamenti da lui analizzati, le comunità diasporiche sostituiscono quelle sedentarie, nuove mitografie e fantasie infondono rinnovate energie alla mente o la indeboliscono e il consumo su larga scala mette in moto i mercati in tutto il mondo. Chi legge opere letterarie, quando e a quale scopo? Que-ste e altre incalzanti domande vanificano, oggi, qualsiasi ipotesi di una forma pura o estatica di fruizione estetica.

Anche i miei corsi e i miei studenti alla Columbia sono cambiati profondamente se si pensa alla differenza tra il 1963, quando insegnavo perlopiù a classi di maschi bianchi, e oggi, che insegno a studenti di varie razze e lingue, uomini e donne. E' un fatto universalmente accettato che, mentre le discipline umanistiche un tempo proponevano lo studio dei testi classici permeati di cultura greca, latina ed ebraica, oggi un pubblico nuovo e più variegato, di provenienza multiculturale, chiede e ottiene che si presti maggiore attenzione a una galleria di personaggi e culture precedente-mente negletti o inascoltati

che hanno invaso gli spazi incontestati precedentemente occupati dalle culture europee. Persino i privilegi accordati a entità-modello come l'antica Grecia o Israele sono stati oggetto di una revisione nel complesso salutare che ha notevolmente ridotto le loro pretese di originalità. Fino a tempi recenti la Grecia attica è stata considerata una roccaforte ariana, dalla quale tutto ciò che, nella cultura europea, era bianco e incontaminato traeva la sua origine, mentre ora si è visto che la sua storia e cultura sono inestricabilmente legate ai popoli africani e semitici. La stessa cosa è accaduta all'antico Israele. A poco a poco alcuni esegeti biblici hanno cominciato a riconoscere che Israele era solo uno degli elementi, e non quello dominante, nel complesso intrico di razze e popoli che hanno fatto la storia della multiculturale Palestina in epoca successiva all'età del ferro. A breve mi soffermerò sulle conseguenze di questi aspetti che complicano l'umanesimo americano contemporaneo.

Per studiosi e insegnanti della mia generazione, educati in modo essenzialmente eurocentrico, il paesaggio e la topografia degli studi umanistici risultano drammaticamente, e, credo, irreversibilmente, alterati. T.S. Eliot, Lukàcs, Blackmur, Frye, Williams, Leavis, Kenneth Burke, Cleanth Brooks, I.A. Richards e René Wellek, per citare solo alcuni dei nomi più autorevoli e familiari, benché spesso molto distanti l'uno dall'altro per quanto riguarda le posizioni politiche e personali, vivevano in un universo mentale ed estetico che era linguisticamente, formalmente ed epistemo-logicamente radicato nel mondo dei classici europei e nordatlantici (quello che E.P. Thompson chiama *Natopolitan*), della chiesa e dell'impero, con le loro tradizioni, linguaggi e capolavori, insieme a tutto l'apparato ideologico della canonizzazione, della sintesi, della centralità e della consapevolezza. Oggi a tutto questo è subentrato un mondo più variegato e complesso, pieno di contraddizioni e di correnti antinomiche e antitetiche. La visione eurocentrica era già stata mobilitata durante la Guerra fredda, e per questo risultava sempre più screditata; inoltre, come ho detto un attimo fa, per la mia generazione di studiosi di formazione umanistica degli anni cinquanta e sessanta, essa sembrava restare sempre, in maniera rassicurante, in secondo piano, mentre in primo piano, nei corsi, in ambito accademico e nella

discussione pubblica, l'umanesimo veniva raramente sottoposto a uno studio approfondito, ma sopravviveva nella sua magniloquente e indiscussa forma arnoldiana.

La fine della Guerra fredda ha coinciso con una serie di ulteriori trasformazioni che le guerre culturali degli anni ottanta e novanta hanno in qualche modo rispecchiato: le lotte contro la guerra e la segregazione all'interno, l'emergere, ovunque nel mondo, di un numero impressionante di voci di dissenso (nate dalla riscoperta di voci un tempo dimenticate) in campo storico, antropologico, nella ricerca femminista e delle minoranze e in altri settori marginali rispetto ai filoni principali delle discipline umanistiche e alle scienze sociali. Tutto ciò ha contribuito al lento, sismico mutamento della prospettiva umanistica che ora, all'inizio del XXI secolo, è sotto i nostri occhi. Per fare solo un esempio: gli studi afro-americani, in quanto nuovo ambito degli studi umanistici universitari (scandalosamente ostacolati o messi in ombra), hanno avuto la capacità di fare due cose contemporaneamente. In primo luogo, hanno messo in discussione lo stereotipato e forse ipocrita universalismo del classico pensiero umanistico eurocentrico, e, in secondo luogo, hanno ottenuto il riconoscimento della propria rilevanza e urgenza come componente fondamentale dell'umanesimo americano contemporaneo. Questi due cambiamenti a loro volta hanno evidenziato come l'intera idea di umanesimo, che aveva per tanto tempo fatto a meno delle esperienze degli afro-americani, delle donne e di tutti i gruppi svantaggiati e marginalizzati, avesse sempre basato il proprio potere su una concezione dell'identità nazionale che era, quanto meno, altamente selettiva e riduttiva, ovvero limitata a un piccolo gruppo ritenuto rappresentativo dell'intera società, ma che in realtà non teneva conto di ampi segmenti di essa, segmenti la cui inclusione avrebbe permesso di riprodurre più fedelmente l'incessante flusso e a volte la spiacevole violenza delle realtà dell'immigrazione e del multiculturalismo americani.

Il 1992, anno dei festeggiamenti per i cinquecento anni dello sbarco di Colombo nelle Americhe, rappresentò l'occasione per un dibattito, sovente corroborante, sui suoi effetti nonché sulle atroci devastazioni qui simboleggiate dal celebre evento storico. So che alcuni umanisti conservatori

hanno accusato questi dibattiti di violare la santità di un sedicente ambito spirituale, ma simili argomentazioni dimostrano solo, una volta di più, che per loro la teologia, non la storia, detta legge negli studi umanistici. Non si deve dimenticare la frase di Walter Benjamin: ogni documento di civiltà è anche un documento di barbarie. E soprattutto gli umanisti dovrebbero poter capire cosa significhi questa affermazione.

Quindi gli studi umanistici oggi si trovano a questo punto: viene chiesto loro di prendere in considerazione tutto quello che, da una prospettiva tradizionale, è stato represso o deliberatamente ignorato. Nuovi storici dell'Umanesimo classico del primo Rinascimento (David Wallace per esempio) hanno per lo meno iniziato a esaminare le circostanze per cui figure chiave come quelle di Petrarca e Boccaccio hanno potuto elogiare ciò che è «umano» pur senza mai sentire il bisogno di opporsi alla tratta degli schiavi che aveva luogo nel Mediterraneo. Dopo decenni di celebrazioni dei «padri fondatori» americani e di altre eroiche figure nazionali si comincia a prestare attenzione alla loro equivoca relazione con la schiavitù, con l'eliminazione dei nativi americani e con lo sfruttamento delle donne e delle popolazioni che non possedevano terre. C'è un filo che lega strettamente queste figure un tempo occultate e il commento di Frantz Fanon: «la statua greco-romana [dell'umanesimo] si sta sgretolando nelle colonie». Oggi più che mai è legittimo affermare che la nuova generazione di studiosi di discipline umanistiche è più in sintonia di qualsiasi altra prima di lei con le energie e le correnti non europee, decolonizzate, decentrate, di genere del nostro tempo. Ma, ci si potrebbe chiedere, che cosa significa realmente questo? Innanzitutto significa che la critica è il cuore pulsante dell'umanesimo, la critica come forma di libertà democratica e pratica incessante di interrogazione e accumulazione del sapere, aperta alle, piuttosto che negazione delle, realtà storiche che rappresentano il mondo dopo la Guerra fredda, delle sue precedenti formazioni coloniali e dello spaventoso campo d'azione globale dell'ultima superpotenza rimasta.

Non mi trovo nella posizione adatta, in questo luogo e in questo momento, per cercare di tracciare una sintesi di queste

realtà; posso solo dire che se un umanesimo nazionalistico o eurocentrico è stato considerato utile in passato, oggi ha perso ogni valore, per molte delle ragioni esposte più sopra. La nostra è una società con un'identità storica e culturale che non può essere confinata a una tradizione, una razza o una religione. Anche paesi come la Svezia o l'Italia, che per secoli sono parsi omogenei, vengono ora continuamente modificati da immense ondate di migranti, espatriati e rifugiati che sono divenuti la realtà umana più importante del nostro tempo in tutto il mondo, una realtà che è stata il dato demografico e culturale fondante degli Stati Uniti fin dal principio. Questa trasformazione implica che la pretesa di autenticità e di autoctonia originaria delle tradizioni culturali native sia diventata oggi l'ideologia più palesemente falsa, fuorviante e fondamentalista del nostro tempo. Chi si ostina a farvi tenacemente appello è un falsificatore e un riduzionista, un fondamentalista e un negatore, e le sue posizioni meritano di essere criticate per quello che trascurano, denigrano, demonizzano e deumanizzano in base a sedicenti presupposti umanistici. Di fronte a questa irreversibile mescolanza di popoli che ci circonda ed è ormai diventata parte di noi, ci troviamo costretti ad ammettere che in qualche modo siamo tutti degli *outsider* e, in misura minore, allo stesso tempo, degli *insider*. Ognuno appartiene a qualche identificabile tradizione nativa non americana (che derivi dall'immigrazione o si radichi in un passato che precede la nascita degli Stati Uniti) e allo stesso tempo - questa è la peculiare ricchezza dell'America - ognuno è un *outsider* rispetto a un'altra, contigua, identità o tradizione. Se si prendesse tutto ciò seriamente e alla lettera, come sarebbe bene fare, questo fattore basterebbe ad abbandonare l'idea che gli *insider*, sia che si tratti di minoranze, di vittime svantaggiate o di membri di un'influente tradizione culturale euro-centrica, abbiano l'incontestabile diritto di incarnare un'esperienza o una verità storica di loro esclusiva proprietà in virtù dell'originaria appartenenza a un gruppo. No, dobbiamo replicare in modo critico, non può essere vero che solo alcuni suoi membri debbano avere l'ultima (e in alcuni casi l'unica) parola quando si tratta di esprimere o di rappresentare l'esperienza del gruppo, un gruppo che fa sempre parte, dopo tutto, dell'esperienza americana nel suo

complesso la quale, nonostante il suo incontestabilmente speciale, irriducibile nucleo individualista, è immersa, come le altre, in un contesto «mondano».

La parola chiave qui è «mondano», una nozione che ho sempre utilizzato per indicare il mondo storico reale e le circostanze da cui nessuno di noi può prescindere, neanche in linea di principio. Ricordo di aver sottolineato questi aspetti anche nel libro intitolato *Orientalismo*, dove analizzavo le rappresentazioni dell'O-riente e degli orientali di osservatori occidentali. Le mie critiche si basavano sulla consapevolezza della natura imperfetta di tutte le rappresentazioni e sul fatto che ogni rappresentazione è radicata nella «mondanità», ovvero è legata al potere, alla posizione sociale e agli interessi. Questo mi obbligò a dichiarare programmaticamente che il mio lavoro non intendeva essere una difesa del vero Oriente né sottintendeva che questo vero Oriente esistesse. Di certo non ho attribuito una patente di purezza ad alcune rappresentazioni rispetto ad altre, e sono stato molto chiaro nel suggerire che nessun processo di traduzione dell'esperienza in espressione è scevro da contaminazioni. Ogni processo di rappresentazione è *ab origine* necessariamente contaminato dal coinvolgimento con il potere, la posizione sociale e gli interessi, che ne sia vittima o no. La mondanità - parola con la quale intendo dire che tutti i testi e tutte le rappresentazioni si collocano *nel* mondo e sono soggetti alle sue numerose ed eterogenee realtà - implica la contaminazione e il coinvolgimento, poiché in ogni caso la storia e la presenza di molti altri gruppi e individui rendono impossibile liberarsi dalle proprie condizioni materiali di vita.

In nessun luogo questo oggi vale come in America. Il ruolo dell'umanista americano, dunque, non lo sottolineerò mai abbastanza, non consiste nel consolidare e affermare una tradizione egemone, ma piuttosto nel rendere disponibili tutte le differenti tradizioni, o per lo meno il maggior numero possibile, interrogando il rapporto di ognuna di esse con le altre allo scopo di mostrare come, in particolare in questo paese poliglotta, molte tradizioni abbiano interagito, e, cosa ancora più importante, possano continuare a interagire pacificamente. Non è facile, ma è possibile, come si è sperimentato anche in altre società multiculturali, per esempio

nella ex Jugoslavia, in Irlanda, nel subcontinente indiano o in Medio Oriente. In altre parole l'umanesimo americano, in virtù di ciò che gli mettono a disposizione il suo specifico contesto e la sua realtà storica, si trova già in una situazione di coesistenza civile, e, rispetto alla predominante visione del mondo pubblicizzata dai vertici burocratici USA, soprattutto quando hanno a che fare con il mondo esterno al continente americano, l'approccio umanistico offre almeno lo spazio per un po' di tenace, e laica, resistenza intellettuale.

All'interno di queste società multiculturali ci si imbatte, è vero, in iniquità e disparità di ogni tipo, ma ogni nazione è fondamentalmente in grado di prendere atto di questi problemi e di farvi fronte se ha a disposizione adeguati modelli di convivenza (opposti alla divisione), elaborati dagli umanisti che, a mio avviso, hanno la precipua funzione di approntare questi modelli. E non parlo delle tante forme di addomesticamento esistenti o delle concessioni formali alle minoranze fatte soltanto per dare un'impressione di uguaglianza o di educazione civica. Mi soffermerò su un modello di questo tipo, applicato, nello specifico, agli studi letterari, nel prossimo capitolo. Per il momento mi interessa mettere in evidenza che non intendo riferirmi a una forma di multiculturalismo basato sul pigro *laissez-faire*, il quale, per come viene proposto normalmente, per me non vuol dire niente. Penso piuttosto a un approccio intellettuale molto più rigoroso e razionale, che, come ho già ipotizzato, si basa su cosa significhi leggere con rigore filologico, in modo «mondano» e teso all'integrazione — in opposizione a qualsiasi approccio che tenda a separare o dividere - e capace, allo stesso tempo, di resistere alla contrapposizione riduttiva e demagogica noi-*versus*-loro tipica del nostro tempo.

Senza dubbio non solo la nostra storia, ma anche l'attuale situazione generale in tutto il mondo ci offre molti esempi negativi, che implicano rovina, desolazione e sofferenza umana senza limiti. Vorrei citarne tre in particolare: il nazionalismo, il fanatismo religioso e l'esclusivismo che Adorno, nelle sue opere, definisce «autorità identitaria». Tutti e tre si oppongono alla mutualità della cultura pluralista promossa attivamente dalla Costituzione degli Stati Uniti e dagli ideali che l'hanno ispirata. Il nazionalismo non solo dà origine a un dannoso

esclusivismo e alle varie teorie paranoiche di «antiamericanismo» che purtroppo costellano tutta la nostra storia recente, ma anche a proclami di sovranità patriottica e di separatismo molto bellicosi nei confronti di chi viene identificato come nemico: lo scontro di civiltà, il destino manifesto, la «nostra» naturale superiorità, e, inevitabilmente (come accade ora), una strategia di arrogante interventismo in tutto il mondo, tanto che, purtroppo, oggi, in paesi come l'Iraq, gli Stati Uniti sono divenuti sinonimo di durezza disumana e di politica d'intervento dagli esiti particolarmente e, aggiungo, perniciosamente distruttivi. Una forma di nazionalismo che avrebbe risvolti comici se non producesse effetti così devastanti e tragici.

Il fanatismo religioso rappresenta forse la minaccia maggiore per l'approccio umanistico, poiché è apertamente antisecolare e antidemocratico per natura, e, nelle sue forme monoteistiche e come istituzione politica, è per definizione quanto di più intollerante, disumano e categoricamente dogmatico possa esserci. Dopo l'11 settembre, ingiusti commenti sul mondo islamico hanno contribuito a divulgare l'idea che l'Islam sia per natura una religione violenta e intollerante, particolarmente portata al fondamentalismo delirante e al terrorismo suicida. Una lunga, infinita processione di «esperti» e detentori della verità, spalleggiata e confortata da orientalisti screditati come Bernard Lewis, ha continuato a ripetere un mucchio di sciocchezze. E' un segno della povertà intellettuale e umanistica del nostro tempo che un'aperta «propaganda» di questo tipo, nel senso letterale del termine, abbia avuto un tale seguito e, cosa ancora più disastrosa, venga fatta senza aggiungere nemmeno un riferimento ad altri fondamentalismi, come quello cristiano, ebraico e indù, che, in quanto ideologie politiche estremiste, hanno avuto effetti altrettanto cruenti e catastrofici dell'Islam. Tali forme di fanatismo appartengono tutte sostanzialmente allo stesso mondo, si alimentano le une dalle altre, si emulano e si combattono schizofrenicamente e, cosa ancora più grave, sono tutte ugualmente intolleranti e astoriche. La vocazione dello studioso umanista deve indurlo ad adottare una prospettiva mondana a tutto tondo e impedirgli di seguire gli opportunisti e i neutrali (quelli che per Dante erano «coloro

che visser senza infamia e senza lode») che si scagliano contro i demoni stranieri mentre strizzano l'occhio compiaciuti ai propri. Il fanatismo religioso è fanatismo religioso, non importa come lo si propugni o lo si pratichi. Assumere un atteggiamento del tipo «il nostro è meglio del vostro» è ingiustificabile.

Con «esclusivismo» intendo riferirmi a quella visione restrittiva che vede nel passato solo una sequela di proiezioni autocompiaciute che non mettono in ombra solo le acquisizioni culturali di altri gruppi, ma in un certo senso anche la loro fertile presenza. America, Palestina, Europa, Occidente, Islam e tutti gli altri «grandi» nomi del nostro tempo: entità composite, in parte costruite in parte inventate, ma sempre fortemente connotate. Trasformarle in club esclusivi destinati a una cerchia selezionata di membri significa fare esattamente quello che, come ho detto prima, spesso è stato fatto all'umanesimo contemporaneo. Anche nel mondo in continuo conflitto della politica e della religione le culture sono tra loro strettamente connesse; sciogliere questi legami significa mutilarle. Così, smettiamola di parlare di scontro di civiltà o di conflitto tra culture: si tratta delle peggiori versioni del noi-*versus*-loro, il cui risultato finale è sempre quello di impoverire e restringere la nostra visuale e solo molto raramente di acuire e ampliare la nostra capacità di interpretazione.

Sia nelle discipline umanistiche sia nelle scienze sociali, il perno di questi limitanti modelli è molto spesso l'eurocentrismo, un problema inveterato che negli Stati Uniti risulta ancora più inappropriato alla pratica umanistica di quanto non sia altrove, anche solo per il fatto che la distorsione della nostra realtà sociale e storica ci sta portando oggi sull'orlo della catastrofe. In questi anni Immanuel Wallerstein ha elaborato una penetrante analisi critica dell'eurocentrismo che trovo particolarmente pertinente alla mia tesi, e che quindi esporrò brevemente. Mi rifarò alla sua analisi sostituendo alle scienze sociali di cui si occupa Wallerstein le discipline umanistiche, poiché i problemi sono sostanzialmente gli stessi:

le scienze sociali [e, aggiungo, le moderne discipline umanistiche] nascono in risposta ai

problemi europei [essenzialmente in cinque paesi, Francia, Gran Bretagna, Germania, Italia e Stati Uniti] in un periodo storico in cui l'Europa dominava l'intero sistemamondo. Era quindi inevitabile che la scelta dell'oggetto studio, dell'approccio teorico, della metodologia e dell'impianto epistemologico riflettessero le necessità del crogiolo in cui erano nate. Tuttavia, dopo il 1945, la decolonizzazione di Asia e Africa e il diffuso emergere, in ambito non europeo, di una maggiore coscienza politica ha influito sul sapere e sulla politica del sistemamondo. La differenza, oggi e ormai da circa trent'anni, è che l'«eurocentrismo» delle scienze sociali [e delle discipline umanistiche] è stato duramente attaccato. Si tratta di critiche fondamentalmente giustificate; non c'è dubbio infatti che [...] sia necessario superare l'eredità eurocentrica che ha distorto le [loro] analisi e la [loro] capacità di affrontare i problemi del mondo contemporaneo. (Wallerstein, pp. 93-94)

Non credo che le discipline umanistiche, come del resto le scienze sociali, debbano applicarsi o in qualche modo risolvere i problemi del mondo contemporaneo. Si tratta piuttosto di imparare a vedere e intendere la pratica umanistica come parte integrante e funzionale di questo mondo e non come un abbellimento o un esercizio di nostalgica rievocazione del passato. Da questo punto di vista l'eurocentrismo è un ostacolo perché, come sostiene Wallerstein, la sua storiografia è fuorviante e distorta, il suo universalismo è campanilistico, i suoi indiscussi presupposti riguardano solo la civiltà occidentale, la sua visione dell'Oriente e i suoi tentativi di imporre una teoria uniforme del progresso finiscono per ridurre, e non per accrescere le possibilità di integrazione, di genuino cosmopolitismo, di internazionalismo e di curiosità intellettuale.

Guardando retrospettivamente la storia dell'umanesimo

americano del XX secolo, non si può non notare che esso è stato duramente segnato proprio dal tipo di eurocentrismo che oggi non possiamo più accettare a priori. I corsi universitari che si limitano a proporre un numero ristretto di capolavori occidentali tradotti e doverosamente venerati, la ristretta visione di ciò che costituisce il «nostro» mondo, l'oblio in cui versano tradizioni e lingue che non si ritengono degne di rispetto e attenzione devono essere accantonati o, per lo meno, sottoposti a una radicale revisione. E questo anche per il semplice fatto che ormai si sa talmente tanto su altre tradizioni che suona assurdo credere che l'Umanesimo sia una pratica disciplinare esclusivamente occidentale. Un esempio particolarmente eloquente di quello che intendo dire è fornito da due importanti studi di George Makdisi sulla nascita dell'Umanesimo e il contributo dell'IsIam. I suoi studi dimostrano ampiamente, e con eccezionale sfoggio di erudizione, che l'umanesimo, che autorevoli studiosi come Jakob Burkhardt, Paul Oskar Kristeller e pressoché tutti gli storici dopo di loro ritenevano nato in Italia nel XIV e XV secolo, comincia in realtà a prendere forma nelle *madaris* musulmane, nei collegi e nelle università della Sicilia, di Tunisi, di Baghdad e di Siviglia almeno due secoli prima. Ma le abitudini mentali che impediscono di vedere questa storia più ampia e complessa persistono ancora. Mi concentro sul mancato riconoscimento del contributo islamico alla civiltà occidentale perché in molti miei precedenti lavori mi sono occupato del modo in cui l'orientalismo è stato erroneamente interpretato e perché ho una buona conoscenza della storia e della politica islamiche. Lo stesso tipo di preclusione eurocentrica, comunque, emerge dalla scarsa attenzione prestata alle tradizioni indiane, cinesi, africane e giapponesi, per limitarmi agli esempi più ovvi. Oggi sappiamo talmente tanto su questi «altri» da far saltare i limiti di qualsiasi semplicistica e stereotipata definizione di umanesimo, una definizione cui continua a richiamarsi chi ama parlare della «nostra» eredità, celebrare il miracolo occidentale o tessere le lodi della gloriosa globalizzazione americana. E' piuttosto scandaloso, per esempio, che praticamente tutti i programmi di studi medievali delle nostre università trascurino l'Andalusia musulmana prima del 1492, uno dei vertici raggiunti dalla

cultura medievale. Questo oblio fa sì che, come ha mostrato Martin Bernal per l'antica Grecia, il complesso intreccio delle culture europee, africane e semitiche risulti purificato da quella eterogeneità che tanto inquieta l'umanesimo attuale. Ma se ammettiamo che le fondamenta epistemologiche dell'essentialismo siano attaccabili, e profondamente vulnerabili, allora perché esso continua ad albergare nel cuore dell'umanesimo dove una forma particolarmente insulsa di orgoglio culturale prende il sopravvento anche quando ormai etichette e pretese di questo tipo cominciano ad apparire insostenibili o totalmente false? Quando la smetteremo di pensare all'umanesimo come a una forma di autocompiacimento invece che come una sconvolgente avventura nei territori della differenza, tra tradizioni alternative, in testi che richiedono una nuova decifrazione in un contesto molto più ampio di quello che è stato finora loro assegnato?

Credo sia giunto il momento di iniziare a sbarazzarci, consapevolmente e risolutamente, di tutti gli atteggiamenti legati non solo all'eurocentrismo, ma anche all'identità, che non possono più essere tollerati come lo erano prima e durante la Guerra fredda. Seguendo l'esempio della letteratura, del pensiero e dell'arte del nostro tempo, gli studiosi devono riconoscere, con una certa preoccupazione, che la politica identitaria e un sistema educativo radicato nel nazionalismo sono ancora alla base del lavoro di molti di noi, nonostante i cambiamenti che hanno investito i confini disciplinari e i temi della ricerca umanistica. C'è un'enorme discrepanza tra la nostra attività di umanisti e quello che sappiamo del mondo in quanto cittadini e studiosi. Il problema non è solo che i nostri programmi si fondano ancora su un'idea troppo semplificata di identità americana (come testimonia il lamento per la perdita «unità» della storia americana di Arthur Schlesinger Jr.). Siamo stati anche testimoni dell'avvento di nuove, aggressive specializzazioni, nella maggior parte dei casi incentrate sullo studio delle identità postmoderne. Queste ultime, oltre a essere state snaturate e spolticizzate, sono state spostate dal loro contesto mondano alle aule universitarie mettendo così in pericolo quel senso di storia umana collettiva delineato, tramite il ricorso a strutture globali di dipendenza e

interdipendenza, da Appadurai, Wallerstein e, se mi è concesso menzionare i miei personali sforzi in questo senso, nell'ultimo capitolo del mio *Cultura e imperialismo*. E' possibile introdurre una teoria e una pratica *moderniste* di lettura e interpretazione capaci di prestare ugualmente attenzione alla parte e al tutto senza negare la specificità dell'esperienza individuale in e di un'opera d'arte, né escludere la validità della ricerca di un senso, implicito o ipotetico, dell'insieme? Questa possibilità sarà l'argomento principale del prossimo capitolo.

3. Il ritorno alla filologia

La filologia è senza dubbio la branca degli studi umanistici meno alla moda, meno moderna, con meno appeal, quella apparentemente più inadatta a ribadire l'importanza dell'umanesimo per la vita alle soglie del XXI secolo. Ma vorrei che, per un attimo, accantonassimo queste scoraggianti considerazioni; intendo affrontare il mio soggetto a testa alta e confidando nella pazienza del pubblico. Per attenuare la resistenza verso questa disciplina, considerata ammuffita e antiquata, può essere di aiuto ricordare che il pensatore occidentale forse più radicale e audace degli ultimi centocinquant'anni, Nietzsche, fu e si considerò sempre innanzitutto un filologo. Questo dovrebbe bastare a dissipare eventuali residue convinzioni che la filologia sia riducibile a una forma di sapere reazionario, analogo a quello incarnato dal Dr. Casaubon in *Middlemarch* di George Eliot: un sapere sterile, vano e irreparabilmente irrilevante per la vita.

Filologia significa, letteralmente, amore per le parole. Come disciplina, la filologia gode di prestigio intellettuale, spirituale e scientifico in vari periodi storici e in tutte le maggiori tradizioni culturali incluse quella occidentale e quella arabo-islamica, nel cui alveo è avvenuta la mia formazione. Basti ricordare brevemente che nella tradizione islamica la conoscenza presuppone una ricognizione filologica del linguaggio che inizia con il Corano, la parola increata di Dio (la parola «Corano» significa lettura), prosegue con la redazione della grammatica scientifica di Khalil ibn Ahmad e di Sibawayh fino ad arrivare alla nascita della giurisprudenza (*fiqh*) e, di conseguenza, della *ijtihad*, l'ermeneutica giurisprudenziale, e della *ta'wil*, l'interpretazione giurisprudenziale. In seguito nella cultura arabo-islamica fa la sua comparsa lo studio della *fiqh al lugha*, o ermeneutica del linguaggio, che acquisisce un'importanza considerevole come

strumento privilegiato di apprendimento. Tutte queste discipline implicano un approccio scientifico al linguaggio in quanto portatore, in sé, di conoscenza; una conoscenza rigorosamente limitata a ciò che il linguaggio può fare. Come ho detto nel capitolo precedente, il sistema educativo umanistico è fondato sul consolidamento delle scienze interpretative, che furono introdotte nelle università arabe dell'Europa del Sud e del Nord Africa nel XII secolo, molto prima di fare la loro apparizione nelle aule dell'Occidente cristiano. Ma sviluppi analoghi si ebbero anche nella tradizione ebraica, affine a quella islamica, in Andalusia, in Nord Africa, nel Levante e in Mesopotamia. In Europa, la *Scienza nuova* di Giambattista Vico (1744) propugna una rivoluzione interpretativa basata su una sorta di eroismo filologico i cui risultati rivelano, come sosterrà anche Nietzsche un secolo e mezzo dopo, che la verità della storia umana è «un esercito di metafore e metonimie in movimento»; il significato di questi tropi deve essere continuamente decifrato tramite letture e interpretazioni a partire dalla forma delle parole. Le parole, in questo senso, sono portatrici di realtà, una realtà nascosta, ingannevole, difficile e che oppone resistenza. La scienza della lettura, in altri termini, è il punto culminante della conoscenza umanistica.

Emerson definì il linguaggio «poesia fossile», ovvero, come spiega Richard Poirier, «nel linguaggio si possono trovare le tracce dell'originario potere tramite il quale inventiamo noi stessi in quanto forma unica della natura» (Poirier, p. 135). Poirier continua:

Quando Emerson afferma [nel saggio] intitolato *Prudence* che «scriviamo a partire da aspirazioni, pulsioni contraddittorie e dall'esperienza», intende dire che noi aspiriamo a esprimere qualcosa di nuovo, ma il materiale a nostra disposizione ci suggerisce che tutto quello che diremo verrà compreso solo se sembrerà abbastanza familiare. Da ciò deriva l'antagonismo rispetto alle convenzioni linguistiche, dalle quali peraltro non possiamo prescindere [e di cui dobbiamo capire il

funzionamento: e qui solo un'attenta lettura filologica fornisce un valido aiuto].

In realtà, le forme sociali e letterarie a cui dovremmo conformarci derivano anch'esse, a loro volta, da un atto di resistenza nei confronti delle convenzioni precedenti. Anche nelle parole che oggi sembrano vuote o morte si può individuare il desiderio di trasformazione che un tempo ha infuso loro vita. Ogni parola, nella varietà e anche nella contraddittorietà dei suoi significati, lascia emergere il precedente uso antagonistico; questo ci porta a tornare a lei ancora una volta per modificarla o usarla in modo figurato traslandone ulteriormente il senso. (Poirier, p. 138)

Una ricognizione filologica autentica è attiva; implica la capacità di penetrare nel processo linguistico e di svelare ciò che, nel testo, in qualsiasi testo io abbia davanti, può risultare nascosto, incompleto, mascherato o distorto. Quindi, in base a questa concezione del linguaggio, le parole non sono etichette passive o meri significanti funzionali a una realtà superiore; al contrario, sono parte integrante della realtà stessa, cui danno forma. Come scrive Poirier in un altro saggio:

la letteratura ha tutto il diritto di calamitare la mia attenzione perché più di ogni altra forma d'arte o espressione dimostra cosa sia possibile produrre, o fare con qualcosa di condiviso, qualcosa che ognuno di noi utilizza nella vita quotidiana e che, in modo più sofisticato e tuttavia calcolabile, porta iscritti nel proprio vocabolario e nella propria sintassi i presupposti che guidano la società a livello sociale, economico e politico. [...] Ma [diversamente dalla musica, la danza, la pittura o il cinema] la letteratura dipende, per quanto riguarda la sua principale o essenziale risorsa, da materiali che deve condividere con

la società e la storia. Niente può insegnarci di più su cosa le parole possono fare a noi e come, a nostra volta, noi possiamo provare a fare qualcosa di loro, qualcosa che forse modificherà l'ordine delle cose dal quale le parole stesse traggono il loro significato. La letteratura ha la caratteristica di invitare il lettore a intrattenere con le parole una relazione dialettica che in nessun altro luogo raggiunge la stessa intensità. (Poirier, pp. 133-134)

Ne risulta che la lettura è l'atto indispensabile, il gesto iniziale senza il quale nessuna interpretazione filologica può esistere. Poirier nota, in modo semplice ma elegante, che la letteratura coincide con le parole, parole di cui viene fatto un uso più complesso e sofisticato, per convenzione e originalità, dell'uso comune in altri ambiti sociali. Concordo pienamente con lui, e quindi nelle pagine seguenti partirò sempre dall'idea che la letteratura ci offre il più elevato esempio di parole in azione e che, per tutta una serie di ragioni, rappresenta la più complessa e gratificante pratica verbale. Di recente, mentre riflettevo su queste cose, mi sono imbattuto in una singolare obiezione sollevata da vari docenti americani di letteratura, i quali sostengono che, come esistono il sessismo, il razzismo, l'élitismo, esiste, ed è ugualmente deprecabile, il «leggismo» (*readism*), un tipo di lettura affrontato con tale serietà e ingenuità da risultare un errore bell'e buono. Secondo alcuni, è sbagliato farsi assorbire troppo dalla lettura, perché immergersi nel testo significa farsi fuorviare dalle strutture di potere e autorità. A mio parere, questa è una logica (se di logica si può parlare) piuttosto curiosa, e se il suo scopo è di sottrarsi all'asservimento all'autorità, temo si tratti dell'ennesima, assurda chimera. Solo una lettura sempre più attenta, come suggerisce Poirier, più rigorosa e vasta, via via più ricettiva e «resistente» (per così dire) può consentire agli studi umanistici di far emergere il loro reale valore, soprattutto in considerazione dei cambiamenti di cui ho parlato nella precedente conferenza.

Il lettore che passa senza mediazioni da una lettura rapida e

superficiale ad affermazioni generali, o anche specifiche, sui sistemi di potere o a ipotizzare strutture, vagamente terapeutiche, di redenzione (per coloro che credono che la letteratura possa rendere le persone migliori), priva l'attività umanistica del suo più stabile fondamento. Tale fondamento coincide appunto con la filologia, ovvero il dettagliato e paziente esame delle parole e l'esercizio di una costante ricognizione delle parole stesse e delle strutture retoriche con le quali gli esseri umani usano il linguaggio, esseri umani che vivono nella storia - da cui il mio frequente ricorso alla parola «secolare» e al termine «mondanità». Questi due concetti ci danno modo di concentrarci sulle basi mutevoli della pratica umanistica rispetto ai valori e alla vita umana, e non su valori eterni o trascendenti; i cambiamenti peraltro sono ormai sotto gli occhi di tutti al volgere del nuovo secolo. Ricollegandomi ancora a Emerson e Poirier, vorrei provare a ipotizzare che leggere metta l'umanista a confronto con due atti cruciali: ricezione e resistenza. La ricezione implica che si misuri la propria intelligenza alla prova dei testi trattandoli provvisoriamente come «oggetti discreti» (è così, infatti, che ci accostiamo a loro in un primo momento); quindi, un allargamento e un'esplorazione dei vari contesti, spesso oscuri o invisibili, in cui il testo si colloca, permette di spostare l'attenzione sulla situazione storica e sul modo in cui la retorica e certe strutture comportamentali e psicologiche interagiscono con date circostanze storiche e sociali.

Solo disponendosi a «ricevere» il testo in tutta la sua complessità, e con la consapevolezza critica dei cambiamenti che ho descritto nella conferenza precedente, si può passare dal piano specifico a quello generale in maniera organica e sintetica. In tal modo, la lettura attenta di un testo letterario - un romanzo, una poesia, un saggio o un dramma - calerà gradualmente il testo nel suo tempo vedendolo come parte di un'ampia rete di relazioni la cui struttura e influenza giocano un ruolo essenziale *nel* testo stesso. Penso sia importante osservare che per l'umanista l'atto della lettura è un atto che lo pone innanzitutto nella posizione dell'autore, per il quale scrivere implica la necessità di prendere una serie di decisioni e di fare una serie di scelte che si traducono in parole. Va da sé che nessun autore ha piena padronanza del tempo, del luogo e

delle circostanze della propria vita; anch'esse, quindi, vanno prese debitamente in considerazione per poter stabilire con l'autore un rapporto empatico. Leggere un autore come Conrad, per esempio, significa prima di tutto leggere la sua opera «con gli occhi» di Conrad, ovvero considerare ogni parola, ogni metafora, ogni frase frutto di una scelta consapevole operata da Conrad a fronte di un certo numero di possibilità alternative. Poiché possediamo i manoscritti delle sue opere, sappiamo quanto sia stato lungo e laborioso il processo di composizione e di scelta; è quindi necessario che anche noi, in qualità di lettori, ci prodighiamo in uno sforzo analogo per entrare, per così dire, «nel» suo linguaggio, dentro di esso, e cercare di capire perché lo ha usato in un dato modo, di comprenderlo partendo da come è stato elaborato.

Permettetemi ora di aprire una parentesi sull'estetica. Essendo un intellettuale, ho dedicato gran parte della mia vita all'interpretazione e all'insegnamento delle grandi opere letterarie e musicali, e parallelamente - ma separatamente - ho intrapreso una carriera di impegno e attività politica e sociale. Ho perciò scoperto che la qualità di ciò che si legge è spesso altrettanto importante del come e del perché, innanzitutto, si legge. So che non esiste unanimità tra i lettori riguardo a cosa renda tale un'opera d'arte, ma non c'è dubbio che una parte dell'impresa umanistica a cui sto dedicando queste conferenze si basa sul presupposto che tutti, per convenzione, circostanze, sforzo personale o educazione, siano in grado di riconoscere la qualità e l'originalità estetica, che può essere percepita, anche se non pienamente compresa, con la lettura o l'esperienza. Questo è vero per tutte le tradizioni che conosco (in tutte, per esempio, sono presenti istituzioni letterarie) e non vale dunque la pena che mi ci soffermi ulteriormente. Credo inoltre vero che l'estetica, a un livello molto profondo, vada tenuta distinta dalle esperienze quotidiane che tutti noi facciamo nel corso della nostra esistenza. Leggere Tolstoj, Mahfouz o Melville, ascoltare Bach, Duke Ellington o Elliott Carter, è diverso dal leggere il giornale o ascoltare la musica registrata che la compagnia dei telefoni o il medico fanno partire quando ci mettono in attesa. Questo non significa che gli articoli dei giornali o gli scritti politici vadano letti rapidamente o superficialmente: io credo, come mostrerò in seguito, che una

lettura attenta sia sempre importante. Ma concordo con Adorno nel sostenere che c'è una fondamentale incompatibilità tra il piano estetico e quello non estetico, e che tale incompatibilità va ribadita perché è la condizione necessaria del nostro lavoro. L'arte non è qualcosa di dato una volta per sempre: la sua esistenza si nutre dell'irriducibile opposizione a tutte le devastazioni della vita quotidiana e dell'«incontrollabile mistero sul piano animale». Questo particolare statuto potrebbe essere dovuto alla sua importanza o ai lunghi tempi di elaborazione (come accade nel caso di un grande romanzo o di un poema), all'esecuzione ingegnosa o alla sua acutezza; in ogni caso anch'io ritengo imprescindibile la categoria dell'estetico: è il fattore estetico a opporre resistenza ai miei personali sforzi di comprensione, chiarimento e delucidazione, e a sfuggire alla pressione livellante dell'esperienza quotidiana dalla quale, a ogni modo, l'arte, paradossalmente, trae origine.

Tale componente estetica non comporta, però, assolutamente quel distacco totale dal mondo propugnato da alcuni teorici e artisti, né consente all'opera d'arte di sottrarsi all'analisi e alla riflessione storica. Nonostante il fascino della tesi di Elaine Scarry, non posso spingermi a sostenere, come fa l'autrice, che esista una perfetta equivalenza tra l'amore per la bellezza dell'arte e l'essere giusti. Al contrario, come ho cercato di delineare in *Cultura e imperialismo*, l'aspetto più interessante di una grande opera d'arte è la sua capacità di dar vita a una sempre maggiore complessità, trasformandosi, nel tempo, in quella che Raymond Williams ha definito una rete di notazioni culturali spesso tra loro contraddittorie. Anche i magnifici romanzi di Jane Austen, per esempio, sono legati all'epoca in cui è vissuta; ecco perché la scrittrice fa sempre riferimento in modo molto dettagliato a sordide pratiche come la schiavitù o la lotta per la proprietà. Eppure, lo ribadisco, i suoi romanzi non sono in alcun modo semplicemente riconducibili a un insieme di forze sociali, politiche, storiche ed economiche, ma intrecciano, con tali strutture, un irrisolto rapporto dialettico: la loro condizione ovviamente dipende dalla storia, ma non è riducibile a essa. Per questo motivo dobbiamo sempre partire dall'imprevedibile realtà dell'opera estetica, senza la quale l'approccio umanista che sto illustrando

avrebbe un mero valore strumentale.

Chiamatela pure fede, o, come io preferisco dire, tenace convinzione che spinge a partecipare all'impresa della storia umana: per me questo è il fondamento della pratica umanistica e, come ho detto poco fa, è proprio la presenza dell'elemento estetico a richiedere quell'eccezionale forma di lettura attenta e di ricezione di cui Leo Spitzer ha dato, a mio parere, la migliore formulazione in una descrizione filologica di grande forza e immediatezza. Il processo di ricezione comporta ciò che Spitzer chiama aprirsi una strada verso l'unità di un autore, il suo etimo spirituale, tramite letture successive. Spitzer spiega che al lettore-umani-sta-studioso è richiesta la capacità di penetrare sotto la superficie per raggiungere l'«interiore centro vitale» dell'opera d'arte:

anzitutto osservando i particolari che si manifestano alla superficie di una data opera (e anche le «idee» espresse da un poeta non sono se non uno dei tratti superficiali di un'opera d'arte); quindi, raggruppando quei particolari e cercando di integrarli in un principio creativo che può essere stato nell'anima dell'artista; e finalmente ritornando su tutti gli altri gruppi di osservazioni per riscontrare se la «forma interiore», che si è costruita per tentativi, corrisponda all'insieme dell'opera. Dopo tre o quattro di questi «viaggi di ritorno», lo studioso sarà certamente in grado di stabilire se ha trovato o no il centro che dà la vita, l'astro del sistema planetario [che, secondo Spitzer, è il principio compositivo dell'opera]. (Spitzer, p. 130)

Questo avviene di solito, dice poco oltre, quando, nell'atto della lettura, si ha «la consapevolezza di essere stati colpiti da un particolare, seguita dal convincimento che questo particolare è connesso in modo fondamentale con l'opera d'arte» (Spitzer, p. 141). Nulla ci garantisce che sia corretto stabilire questa connessione, non esistono prove scientifiche della sua efficacia. C'è solo l'intima fiducia dell'umanista «nel

potere che la mente umana ha di indagare se stessa» oltre alla tenace convinzione che ciò che è parte dell'opera meriti di essere investigato. Anche di questo, naturalmente, non c'è nessuna garanzia, solo un'affinata e personale sensibilità che non può essere sostituita da nessun manuale né da fonti autorevoli di alcun tipo. Ognuno deve prendere una decisione e assumersene la responsabilità.

Permettetemi di citare ancora Spitzer:

Quante volte, con tutta l'esperienza teorica di metodo che gli anni hanno accumulato in me, sono rimasto perplesso, proprio come uno qualsiasi dei miei studenti principianti, dinanzi a una pagina che non si lasciava strappare il suo incanto! L'unico modo per uscire da questo stato d'improduttività è di leggere e rileggere, con pazienza e con fiducia, nello sforzo di lasciarci, per così dire, impregnare sempre più dall'atmosfera dell'opera. Ed ecco che a un tratto si stacca una parola, una linea, e ci accorgiamo che in quel momento si è stabilito un rapporto tra la poesia e noi. Da questo punto in poi, ho visto per solito che, grazie ad altre osservazioni che si aggiungono alla prima, e a precedenti esperienze del circolo che enti-ano in opera, e ad associazioni che la mia educazione precedente mi pone dinanzi (e nel mio caso tutto ciò viene sospinto verso la soluzione da un impulso quasi metafisico), non passa molto tempo prima che avvenga il caratteristico «clic», che ci segnala che il particolare e l'insieme hanno trovato un comune denominatore, il quale dà l'etimologia dello scritto. E guardando indietro a questo processo (la cui conclusione, naturalmente, segna soltanto la fine della tappa *preliminare* dell'analisi), come possiamo dire quando incominci esattamente? (Perfino il «primo gradino» era preconditionato.) Vediamo

appunto che leggere è aver letto, capire è equivalente ad aver capito. (Spitzer, p. 141)

A meritare attenzione è proprio l'elemento tautologico di questa affascinante descrizione della lettura. La lettura inizia e finisce nel lettore ed è resa possibile da un irriducibile atto individuale di investimento nella lettura e nell'interpretazione: il gesto della ricezione che comprende l'iniziale apertura al testo e, cosa altrettanto importante, la volontà di fare riflessioni motivate sul suo significato e gli eventuali collegamenti. Si tratta solo di stabilire dei nessi!, dice E.M. Forster in *Casa Howard*; un meraviglioso incitamento a intrecciare quella catena di frasi e significati che una lettura attenta fa moltiplicare. Questo è ciò che R.P. Blackmur chiama «eseguire» la letteratura. Mentre Emerson dice: «Ogni mente deve apprendere da sé la lezione, deve ripercorrere tutto il cammino. Ciò che non vede, ciò che non vive, non potrà mai conoscerlo».

Il fatto di non volersi assumere la responsabilità delle proprie letture spiega, secondo me, i paralizzanti limiti di tutte le varianti della lettura decostruttiva derridiana, che finiscono (esattamente come cominciano) nell'indecisione e nell'incertezza. Il fatto di mettere in luce le esitazioni e i tentennamenti presenti in qualsiasi scrittura è utile fino a un certo punto, così come può essere utile in certi casi mostrare, come fa Foucault, che la conoscenza è sempre al servizio del potere. Ma entrambe queste interpretazioni ottengono solo l'effetto di rimandare la considerazione che la realtà concreta della lettura è, fondamentalmente, un atto di emancipazione ed edificazione umana che, per quanto modesto, trasforma e accresce il sapere di una persona per ragioni diverse dal cinismo o da infruttuose divagazioni. Naturalmente quando leggiamo una poesia di John Ashberry o un romanzo di Flaubert, l'attenzione al testo è molto più intensa e concentrata di quando leggiamo un quotidiano o un articolo di approfondimento dedicato alla politica estera o militare. Ma in entrambi i casi la lettura approfondita richiede uno spirito vigile e la capacità di stabilire nessi che altrimenti resterebbero impliciti o oscuri nel testo e che, nel caso di un articolo che informa sulle decisioni politiche relative all'andare o non

andare in guerra, per esempio, impongono a noi cittadini un confronto responsabile e una scrupolosa prudenza. Perché, altrimenti, preoccuparsi tanto, se non perché la lettura si propone l'emancipazione e l'ampliamento della conoscenza? Ritornerò presto su questo punto.

Non si può pretendere che qualcuno imiti l'inimitabile Spitzer, né, se per questo, l'altro inimitabile filologo che ha avuto una profondissima influenza sulla lettura dei classici occidentali in questo paese, Erich Auerbach, autore di *Mimesis*, un libro importantissimo cui dedicherò il prossimo capitolo. Ma è bene rendersi conto che l'esercizio della lettura deve basarsi su una disposizione ricettiva e critica e sulla convinzione che, nonostante le grandi opere d'arte oppongano sempre resistenza a una piena comprensione, sia a ogni modo possibile elaborare un approccio interpretativo critico temporaneo, ma provvisoriamente adottabile. Che ogni lettura sia passibile di successive riletture, è un truismo; comunque, è importante ricordare che eroici atti iniziali di lettura possono contribuire a renderne possibili molti altri. Chi può dimenticare il senso di arricchimento che si prova leggendo Tolstoj o ascoltando Wagner o Armstrong, e le trasformazioni che tale lettura provoca in noi? Assumersi un grande compito artistico, sperimentare l'immenso disorientamento di «fare» un'*Anna Karenina*, una Missa Luba o il Taj Mahal richiede un atto di eroismo. In questo risiede la specificità dell'impresa umanistica: il senso dello sforzo eroico compiuto dall'autore è qualcosa da emulare, ammirare e a cui aspirare come lettori, oltre che come poeti, romanzieri e drammaturghi. Non è solo l'angoscia a spingere Melville, per esempio, a misurarsi con Shakespeare e Milton, o a incitare Robert Lowell ad avvicinarsi a Eliot, non è solo l'angoscia a stimolare Stevens a fare meglio dei simbolisti francesi, e non c'è solo angoscia in un critico come Ian Watt che si propone di superare Leavis e Richards. C'è competizione, naturalmente, ma anche ammirazione ed entusiasmo per il lavoro da fare e che non sarebbe portato a termine se non fosse possibile seguire le orme di un grande predecessore. La stessa cosa può e deve valere per quella sorta di eroismo umanistico che ci permette di fare esperienza, almeno in parte, del potere formativo e dell'impulso primario dell'opera. Non siamo scribacchini o umili copisti, ma menti le

cui azioni diventano parte della collettiva storia umana che prende forma intorno a noi.

E' questo senso di un'impresa comune, condivisa con altri, a garantire l'onestà di uno studioso, un compito che implica vincoli e comporta una precisa disciplina. Ho sempre pensato che la tradizione islamica, poco nota tra gli studiosi eurocentrici, tutti intenti a celebrare i cosiddetti, esclusivi, ideali umanistici occidentali, ce ne offrisse un eccellente paradigma. Poiché per l'Islam il Corano è la Parola di Dio, è impossibile averne piena conoscenza; eppure bisogna continuare a leggerlo e rileggerlo. Il fatto che sia un testo scritto impone innanzitutto al lettore l'obbligo di cercare di capire il suo significato letterale, con la profonda consapevolezza che altri prima di lui si sono già cimentati nello stesso scoraggiante compito. Questi «altri» rappresentano una specie di comunità di testimoni, cui il lettore contemporaneo può accedere tramite una sorta di catena: ogni testimone dipende, in qualche misura, da un testimone precedente. Tale sistema di letture interdipendenti è chiamato *isnad*. L'obiettivo comune è quello di avvicinarsi sempre più alle radici del testo, al suo principio o *usul*, benché sia sempre prevista una componente di impegno personale e di sforzo straordinario, chiamato in arabo *ijtihad*. (Se non si conosce l'arabo, non si può sapere che la parola *ijtihad* ha la stessa radice della oggi più nota *jihad*, il cui primo significato non è guerra santa, ma originario esercizio spirituale nell'interesse della verità.) Non deve quindi sorprendere che a partire dal XIV secolo fu ingaggiata una lotta per stabilire se la *ijtihad* fosse o meno permessa, fino a che punto ed entro quali limiti. La visione dogmatica delle letture ortodosse sostiene che Ibn-Taymiyya (1263-1328) affermasse a buon diritto che si devono seguire solo gli *as-salaf al-salih* (i pii precursori), sbarrando in tal modo la strada alle interpretazioni individuali. Ma questa posizione è sempre stata oggetto di discussione, soprattutto dal XVIII secolo in poi, e i fautori della *ijtihad* non sono mai stati definitivamente sconfitti.

Come in molte altre tradizioni interpretative religiose, intorno a questi termini e ai loro possibili significati si sono accese molte dispute, che io qui sto semplificando con il rischio di tralasciare molte argomentazioni. Ma in ogni caso

ritengo che a segnare i limiti dello sforzo personale di comprensione della retorica e della struttura semantica di un testo intervengano, in senso stretto, le imposizioni della legge, e, in senso più lato, le convenzioni e le mentalità di un'epoca. La legge, *qanun*, è ciò che, sulla scena pubblica, governa o esercita un'egemonia sugli atti o le iniziative personali anche quando è sufficientemente garantita una certa libertà di espressione. Se siamo persone responsabili, non possiamo dire tutto quello che ci pare e piace. Colpisce fino a che punto questo senso di responsabilità e opportunità non solo guidi Spitzer nella sua riflessione sull'induzione filologica, ma fissi anche i limiti di ciò che propongono Emerson e Poirier. Tutti e tre gli esempi che ho riportato, provenienti rispettivamente dalla tradizione araba, ermeneutico-filologica e pragmatica americana, fanno uso di termini differenti per caratterizzare le convenzioni, le cornici semantiche e le comunità sociali o politiche che regolano quello che altrimenti potrebbe rivelarsi uno slancio individuale fuori controllo, di cui Swift ci offre una spietata parodia in *A Tale of a Tub*.

Tra la regola che impone un rigoroso impegno nella lettura per cogliere un significato - e non semplicemente per far emergere strutture discorsive e pratiche testuali, senza per questo negarne l'importanza - e l'esigenza di formulare un significato e contribuire attivamente all'emancipazione e all'ampliamento della conoscenza, lo spazio di intervento riservato all'umanista è ampio. In un recente studio David Harían si lamenta giustamente, fin dal titolo - *The Degradation of American History* - della progressiva perdita di serietà e impegno che si riscontra in America in ambito storico e teorico. Non condivido le sue conclusioni, che, ricordando cosa l'America dovrebbe imparare dalla propria storia, peccano di un certo sentimentalismo, ma la sua diagnosi della situazione di crisi della scrittura accademica è impeccabile. Harían sostiene che l'influenza dell'antifondazionismo, dell'analisi del discorso e del relativismo, diventato ormai un automatismo e l'espressione di una pratica corrente che consiste nel garantire concessioni formali alle minoranze per dare una impressione di equità, in aggiunta alla professionalizzazione (e sono solo alcune delle possibili forme di ortodossia), abbiano snaturato e reso innocua la missione dello storico. Si potrebbero fare le

stesse considerazioni in merito alle discipline umanistiche e soprattutto allo studio della letteratura, dove un nuovo dogmatismo ha separato alcuni studiosi di letteratura non solo dalla sfera pubblica, ma anche da altre figure professionali che non usano lo stesso gergo tecnico. Le alternative configuratesi sembrano portare tutte a un impoverimento: alcuni diventano tecnocrati deco-struzionisti, altri analisti del discorso, altri ancora neostoricisti e così via, o ripiegano su una nostalgica celebrazione delle glorie passate associate a quello che, con empito sentimentale, viene chiamato «umanesimo». Nel complesso, risulta perduta la componente intellettuale - intesa come opposta a quella meramente tecnica - della pratica umanistica, che potrebbe contribuire a farle riconquistare un posto di rilievo. Anch'io, in questo momento, sto cercando di sottrarmi alle dicotomie riduttive.

Passiamo finalmente alla nozione di resistenza. Non vedo come si possa introdurla senza discutere preliminarmente di ricezione nei vari modi in cui ho cercato di farlo finora, per quanto inadeguatamente e sommariamente; il processo di lettura e di ricezione filologica ne è, infatti, il nucleo irriducibile. Per ricapitolare brevemente: la ricezione è basata *sull'ijtihad*, la lettura approfondita del testo, l'induzione ermeneutica, e implica un uso metaforico del linguaggio per trascendere i limiti del linguaggio quotidiano e tradurlo in un personale lessico critico, pur riconoscendo che l'opera d'arte in questione rimane sempre a una certa distanza, inconciliata e in uno stato di pienezza che si può tuttavia cercare di analizzare o sottolineare. Ma il processo non si ferma certo qui. Perché se, come credo, oggi è in corso nella nostra società un vero e proprio attacco al pensiero, per non dire alla democrazia, all'idea di uguaglianza e all'ambiente, che passa per le disumanizzanti forze della globalizzazione, i valori neoliberalisti, l'avidità economica (eufemisticamente definita «libero mercato») e le ambizioni imperialiste, l'umanista deve saper proporre alternative, alternative ora ridotte al silenzio o non accessibili tramite i canali di comunicazione controllati da un ristretto numero di gestori dell'informazione.

Siamo bombardati da rappresentazioni preconfezionate e reificate del mondo che usurpano la coscienza e ostacolano il sorgere di una critica democratica; l'umanista, come ha detto

molto bene C. Wright Mills, deve dedicarsi totalmente a rovesciare e smantellare questi «oggetti alienanti». Per fortuna nelle università americane è ancora possibile elaborare una concreta pratica intellettuale alternativa: non esistono altre istituzioni di questo tipo e dimensioni nel mondo, oggi, e io sono immensamente orgoglioso di avervi fatto parte per il periodo più lungo e migliore della mia vita. Nelle università, gli studiosi di discipline umanistiche possono svolgere il loro lavoro in una condizione estremamente privilegiata, ma i loro vantaggi non derivano semplicemente dal fatto di essere dei professionisti o degli esperti. Piuttosto, l'università, consacrando alla riflessione, alla ricerca, all'insegnamento socratico e in qualche misura al distacco scettico, permette di mantenere una certa libertà rispetto alle scadenze e agli obblighi imposti da un qualsiasi invadente ed esigente datore di lavoro e dalla pressione a produrre con regolarità che grava sugli esperti di politica che affollano la nostra epoca. Ulteriore vantaggio, in università si ha tempo a disposizione per riflettere e pensare.

Una questione che sorge spontanea a questo punto è che tipo di linguaggio, che idioma usare per fare opera di resistenza, e in che modo è bene rivolgersi agli studenti, ai colleghi e ai concittadini. Sulle riviste accademiche e sui media è in corso un acceso dibattito in merito alla cosiddetta buona o cattiva scrittura. La mia risposta al problema è molto pratica: evitiamo il linguaggio gergale, che finisce con il provocare l'allontanamento del potenziale gruppo di sostenitori. E' vero che, come ha notato Judith Butler, lo stile preconfezionato di quella che è considerata una prosa accettabile rischia di nascondere i presupposti ideologici che ne sono alla base. Butler ha citato la complessa sintassi di Adorno e il suo stile espressivo irto di difficoltà come esempio di una delle modalità possibili per eludere, e perfino sconfiggere, il modo in cui l'ingiustizia e la sofferenza vengono mascherate e il discorso riesce a coprire la complicità con la prevaricazione politica. Sfortunatamente, l'intuizione poetica e il genio dialettico di Adorno appartengono a pochi, e scarseggiano anche tra gli emulati del suo stile. Come ha scritto Sartre in altro contesto, Valéry era un piccolo borghese, ma non tutti i piccoli borghesi sono dei Valéry. Chi usa un linguaggio involuto non è

necessariamente un Adorno.

I rischi rappresentati dall'impiego di una terminologia tecnica nel campo degli studi umanistici, dentro e fuori le università, sono evidenti. Essi sostituiscono semplicemente un idioma preconfezionato a un altro. Perché non partire invece dal presupposto che il compito dell'interpretazione umanistica è di rendere il più trasparente ed efficace possibile l'opera di demistificazione e indagine che le è propria? Perché dare tanto peso alla «cattiva scrittura», con il rischio di cadere nella facile trappola di sopravvalutare «come» una cosa viene detta a discapito dell'aspetto più importante, «cosa», cioè, si dice? Abbiamo a disposizione un ampio ventaglio di tipologie di linguaggio, la cui comprensibilità ed efficacia spazia dal difficile al relativamente semplice, dalla lingua, diciamo, di Henry James a quella di W.E.B. DuBois. Non c'è alcun bisogno di usare idiomi assurdi, stravaganti e repulsivi per dimostrare la propria indipendenza e originalità. L'approccio umanistico dovrebbe mirare a trasmettere il senso di una scoperta, non di una sorta di illuminazione religiosa o segreta. La competenza, intesa come meccanismo di distanziamento, è sfuggita a ogni controllo, in particolare in certe forme di espressione accademiche, che sono, perciò, diventate antidemocratiche e perfino anti-intellettuali. Al centro di quello che ho definito l'atto di resistenza, che comincia con il momento della ricezione e della lettura, c'è la critica, e la critica è sempre alla ricerca, incessante e auto-chiarificatrice, della libertà, di una maggiore capacità di comprensione, di un potenziamento della capacità di agire, e non del contrario.

Certo, non è cosa facile. In primo luogo, l'informazione preconfezionata che domina le nostre strutture di pensiero (i media, la pubblicità, le dichiarazioni ufficiali e le argomentazioni ideologiche e politiche destinate a persuadere o a ridurre alla sottomissione, non a stimolare il pensiero e a impegnare l'intelletto) tende a privilegiare le forme brevi e telegrafiche. La CNN e il *New York Times* danno informazioni sotto forma di sommario o brevi frammenti di discorso, spesso seguiti da brani informativi un po' più lunghi il cui scopo dichiarato è dirci cosa sta succedendo «in realtà». Tutte le scelte, le esclusioni e le sottolineature - per non parlare della storia di ciò che viene riferito - restano invisibili o vengono

accantonate perché considerate irrilevanti. La resistenza umanistica, al contrario, ha bisogno di forme più distese, di saggi e di lunghi periodi di riflessione; solo così, per esempio, si può ricostruire la storia del governo di Saddam Hussein (sempre rigorosamente definito un «regime») in tutti i suoi sordidi dettagli, dettagli che includono anche la presenza di un diretto e consistente sostegno statunitense. Abbiamo bisogno di qualcuno che sia in grado di presentare tutto questo e di farci da guida mentre, trionfanti, passiamo dalla guerra alla «ricostruzione» e la maggior parte degli americani ignorano ancora tutto sull'Iraq, la sua storia, le sue istituzioni, e i nostri rapporti con quel paese nei decenni passati. E questo non è fattibile nel breve spazio di un'informazione sull'«asse del male» o delle dichiarazioni che l'«Iraq possiede armi di distruzione di massa e rappresenta una minaccia per gli Stati Uniti e il nostro stile di vita». Tali affermazioni devono essere analiticamente smontate e analizzate, quindi documentate, confutate o eventualmente confermate. Sono questioni della massima importanza per gli umanisti americani, che sono cittadini dell'unica superpotenza rimasta cui vengono richiesti acquiescenza e silenzio per prendere decisioni della più grande importanza per tutti noi cittadini. Perciò la riflessione umanistica deve spezzare la dipendenza dal formato breve, dal sommario, dalla citazione fuori contesto e cercare di introdurre invece un processo di riflessione, ricerca e discussione informata che sia in grado di vagliare a fondo l'argomento in oggetto.

Si potrebbero dire molte altre cose sulla questione del linguaggio, ma in questa sede preferisco passare ad altri aspetti. Non c'è dubbio, innanzitutto, che qualsiasi lettura avviene in un particolare momento e luogo, così come gli esempi di scrittura che si incontrano nel corso degli studi umanistici sono radicati in una serie di contesti che derivano dalla tradizione, dalla trasmissione e dalle trasformazioni dei testi, e dall'accumularsi di letture e interpretazioni. Altrettanto importanti sono poi i conflitti sociali che, in genere, descriverò come conflitti tra il campo estetico e quello storico. Anche a rischio di semplificare troppo, a mio parere qui sono in gioco due situazioni diverse: quella del lettore umanista, che è immerso nel presente, e quella del testo, calato in un preciso

contesto. Entrambe richiedono un'attenta analisi, entrambe sono in relazione con un contesto locale e con un più vasto ambito storico ed entrambe devono indurre lo studioso a porsi sempre nuovi interrogativi. Il testo letterario nasce, è vero, nella presunta interiorità e nella solitudine dello scrittore, ma la tensione tra questa collocazione privilegiata e la posizione sociale dello scrittore è sempre presente, che si tratti di uno storico come Henry Adams, di una poetessa relativamente isolata come Emily Dickinson, o di un famoso uomo di lettere come Henry James. Non è possibile esplorare la dimensione privata né il contesto pubblico dello scrittore senza analizzare in che modo essi giungono fino a noi, se tramite un canone di opere, i contesti intellettuali o critici esplorati da figure autorevoli (come per esempio, in un certo periodo, Perry Miller), o una serie di ampi dibattiti dedicati al problema e al significato della tradizione. Passa allora immediatamente in primo piano la questione della costruzione di una tradizione e di un passato utilizzabili, e quindi, inevitabilmente, la relativa questione dell'identità e della nazionalità. Alcune utili ricerche condotte, sia qui che in Inghilterra, da Stuart Hall e Raymond Williams, hanno esaminato il problema della storia nazionale e della sua eredità, individuando fasi distinte: un inizio, un periodo intermedio e una fine, i momenti di gloria, la disfatta, il trionfo e così via.

Quello che ho descritto, quindi, è un preciso, artefatto, orizzonte nazionale nel quale gli studi umanistici evolvono, con i loro movimenti interni, le letture discusse, le controversie e i sofisticati ragionamenti. E credo, quindi, che sia giunto il momento di mettere in guardia dal passare in modo troppo repentino e acritico dalla privata *ijtihad*, o *dose reading* (la lettura attenta e minuziosa di un testo), a un orizzonte più ampio. Non c'è dubbio che per me l'umanesimo sia un'attività mondana che può spingersi oltre l'intimità dello scrittore o dello spazio relativamente privato di un'aula e della propria interiorità, entrambi comunque necessari alla nostra attività di studiosi. L'educazione implica un ampliamento della consapevolezza per cerchi concentrici, ognuno analiticamente distinto ancorché connesso a tutti gli altri perché appartenente alla stessa realtà mondana. Un lettore si trova in un luogo determinato, in una scuola o in un'università, in un posto di

lavoro o in uno specifico paese, in un dato periodo, in una particolare situazione e così via. Ma non si tratta di contesti passivi. Nel processo di allargamento dell'orizzonte umanistico, tramite i risultati ottenuti con l'intuito e l'intelligenza, si può arrivare a comprendere, costruire e interpretare attivamente anche il contesto. In questo, appunto, consiste l'atto di resistenza: nella capacità di distinguere tra quello che può essere colto direttamente e quello che risulta nascosto, sia perché le circostanze in cui si trova uno studioso umanista possono confinarlo in uno spazio limitato al di là del quale non gli è consentito avventurarsi, sia perché si è indottrinati a riconoscere solo ciò che siamo stati educati a vedere, sia infine perché si presume che solo gli esperti di politica abbiano i titoli per parlare di economia, sanità o politica estera e militare, questioni urgenti per ogni umanista in quanto cittadino. Dobbiamo accettare gli orizzonti e le restrizioni dominanti o bisogna cercare di metterli in discussione?

E' da qui che bisogna partire per riconoscere e comprendere l'importanza dell'umanesimo per l'America contemporanea e per il mondo di cui fa parte se si vuole dare un senso al fatto di insegnare ai nostri studenti e concittadini a «leggere bene». Naturalmente, questo compito è già di per sé degno di stima, ma, per le energie che mobilita, allontana necessariamente sempre più da quello spazio interiore di ricezione cui siamo maggiormente affezionati. Sì, dobbiamo tornare continuamente alle parole e alle strutture formali dei libri che leggiamo, ma perché queste parole il poeta le ha tratte dal mondo e le ha strappate al silenzio: altrimenti, nessuna creazione sarebbe stata possibile. Per questo ogni lettore deve a sua volta calare le proprie letture nel mondo in cui vive. Tale compito è particolarmente appropriato per l'umanista contemporaneo, che in tal modo matura il senso della molteplicità dei mondi e della complessità dell'interazione fra diverse tradizioni, con l'inevitabile mescolanza, già sottolineata, di appartenenza e distacco, disponibilità alla ricezione e resistenza. Il compito dell'umanista non è solo quello di occupare una posizione o un posto, né semplicemente di appartenere a un luogo, ma piuttosto di essere insieme dentro e fuori rispetto alle idee e ai valori in circolazione, in discussione nella nostra società o in altre società - o nella

società dell'altro. In merito a questo, mi sembra utile ricordare (come ho già fatto altre volte) la raccolta di saggi, purtroppo poco nota, di Isaac Deutscher, *L'ebreo non ebreo*, che sottolineano come grandi pensatori ebrei - primo fra tutti Spinoza, ma anche Freud, Heine e lo stesso Deutscher - siano stati capaci di rimanere all'interno della loro tradizione, ma anche di rinunciarvi, di preservare il legame originario con la propria cultura nel momento stesso in cui lo sottoponevano a un'indagine corrosiva che li portava oltre e a volte li faceva bandire dalla comunità. Non molti potrebbero o vorrebbero appartenere a questa classe di individui, immersi in una situazione piena di tensioni e delicatissima, ma è illuminante vedere cristallizzarsi in questi destini il ruolo dell'umanista americano, l'umanista non-umanista per eccellenza.

In altre parole, se fossi costretto a scegliere per me stesso il ruolo del patriota che ritiene di avere un compito «affermativo» nei confronti del suo paese, come ha affermato recentemente Richard Rorty (che parla di «realizzazione», non di «affermazione», ma alla fine si tratta della stessa cosa), o quello del nonpatriota che mette tale compito in discussione, sceglierei senza dubbio la seconda possibilità. La pratica umanista, come disse Blackmur del modernismo in un contesto diverso, è una tecnica di disturbo, e tale deve restare in un periodo in cui l'orizzonte nazionale e internazionale sta subendo enormi trasformazioni e riconfigurandosi progressivamente. Il compito è per definizione infinito e non deve voler approdare a una conclusione: il corollario sarebbe l'effetto deleterio di doversi fare garante di un'identità per la quale lottare, un'identità che andrebbe difesa e sostenuta, mentre molto di ciò che di interessante avviene nel mondo e di cui varrebbe la pena occuparsi sarebbe necessariamente accantonato. Nel mondo post-Guerra fredda, la politica dell'identità e della divisione (parlo delle forme aggressive di politica dell'identità, non della difesa di un'identità minacciata di estinzione, come nel caso dei palestinesi) ha provocato più problemi e sofferenze che vantaggi, soprattutto quando associata alla cultura umanistica, alle tradizioni, all'arte e ai valori che tale politica afferma di difendere e salvaguardare mentre, invece, addita territori e individui che sembrano esigere la morte piuttosto che la vita. Lo si è visto anche

troppo bene negli Stati Uniti dopo l'11 settembre, con il risultato che un esame attento e non dogmatico del «nostro» ruolo e delle nostre tradizioni finisce sempre per rafforzare la guerra contro il mondo intero che gli USA sembrano voler perseguire.

Ma allora, quale compito è più adatto a un umanista americano del fatto di assumersi la responsabilità di mantenere aperte, piuttosto che risolvere, le tensioni tra il piano estetico e il nazionalismo usando il primo per mettere in discussione, riesaminare e resistere al secondo avvalendosi della lenta, ma lucida, ricezione e capacità di comprensione che gli sono proprie? Non si tratta forse soprattutto di stabilire nessi che ci permettano di vedere la parte e il tutto e di decidere le cose da mettere in relazione, come procedere e cosa evitare?

Bisogna discutere l'universo conflittuale e morale incarnato in un dramma o in un romanzo e cogliere in questa esperienza estetica una bruciante incarnazione di conflitto e scelta. Ma restare ciechi di fronte a questi drammi nella battaglia che si combatte intorno a noi per la giustizia, l'emancipazione e la riduzione della sofferenza umana, significa abdicare a questa lettura. L'economia, per esempio, non deve essere considerata solo il regno dei vip della finanza, dei CEO e degli esperti che si riuniscono annualmente a Davos (anche là, comunque, si registrano turbolenze) quando l'opera imprescindibile di economisti come Joseph Stiglitz e Amartya Sen su diritti acquisiti, distribuzione, povertà, fame, equità e libertà rimette in discussione l'economia di mercato che domina praticamente ovunque. Cito questi due premi Nobel come esempi istruttivi di cosa sta accadendo a livello intellettuale in tutti i campi degli studi umanistici in virtù della problematizzazione, riconfigurazione e resistenza al predominante paradigma della globalizzazione e alle false dicotomie che ci vengono proposte, per esempio, dalla disamina di Thomas Friedman in *Le radici del futuro, la sfida tra la Lexus e l'ulivo* o di Benjamin Barber in *Guerra santa contro McMondo*. Pensiamo agli eventi di Seattle nel novembre del 1999, o alle rivolte del sistema sanitario, quando le iniquità corporative delle HMO (assicurazioni sanitarie private) sono diventate eccessive anche per i medici, per non parlare di quei milioni di pazienti privi di qualsiasi copertura sanitaria; tutto questo deve tornare a far parte

dell'orizzonte umanistico, anche se la nostra disciplina spesso troppo conciliante ci ha insegnato a non mescolarcisi, perché esige l'analisi e il tipo di deliberata resistenza di cui ho parlato poco fa, pur se brevemente e dando solo qualche spunto di riflessione. Dopo l'11 settembre abbiamo del resto ancora più bisogno di mostrare la massima attenzione e nutrire un utile scetticismo verso la bellicosa «difesa» dei nostri valori di quanta ne abbiano mostrata precedenti, delusi, o intimiditi, intellettuali dissidenti in tutto il paese.

Il posto dell'America tra le nazioni e le culture, quando, in qualità di ultima superpotenza rimasta, la sua politica estera, basata sul dispiegamento e l'impiego di ampie risorse militari, politiche ed economiche, si identifica con una nuova variante, praticamente indiscussa, di interventismo, è un dato molto significativo per qualsiasi studioso. Essere un umanista qui e ora negli Stati Uniti non è come esserlo in Brasile, India o Sudafrica e neppure in uno dei maggiori stati europei. Cosa intende dire con «noi» il commentatore delle notizie serali quando chiede educatamente al segretario di Stato se le «nostre» sanzioni contro Saddam Hussein erano giustificate, mentre milioni di civili innocenti, non di membri dello spaventoso «regime», vengono uccisi, mutilati, affamati e bombardati perché noi possiamo dar prova del nostro potere? O quando il giornalista televisivo chiede all'attuale segretario di Stato se, nella nostra furia di perseguire l'Iraq per le armi di distruzione di massa (che in ogni caso nessuno è mai stato in grado di trovare), «noi» applicheremo a tutti lo stesso principio e chiederemo a Israele di rendere conto delle armi in suo possesso senza ottenere risposta?

Il ricorrere dei pronomi e degli aggettivi «noi», «nostro» ecc. ha spesso un accento lirico o di ode, di canto funebre e di tragedia; proprio qui deve intervenire la nostra formazione, che ci spinge a sollevare la questione della responsabilità e dei valori, dell'orgoglio e della straordinaria arroganza, della sorprendente cecità morale. Chi è quel «noi» che bombarda i civili o che minimizza il saccheggio e il furto del meraviglioso patrimonio culturale iracheno con frasi come «sono cose che succedono» o «la libertà è disordine»? Bisognerebbe trovare il coraggio di dire, nel modo dovuto: io non faccio parte di questo «noi», e quello che «voi» fate, non lo fate in mio nome.

L'umanesimo ha a che fare con la lettura, con l'individuazione di una prospettiva, e, come ci mostra il nostro lavoro, con i passaggi da un campo o un'area dell'esperienza umana all'altra. Riguarda anche la pratica delle identità, identità diverse da quelle incarnate dalla bandiera o dalla guerra nazionalista del momento. Noi dispieghiamo un'identità alternativa alla nostra quando leggiamo e mettiamo in relazione differenti parti del testo tra loro, oppure quando allarghiamo il campo di interesse fino a includere ambiti di pertinenza sempre più ampi. Quanto ho detto circa le discipline umanistiche e l'umanesimo si basa sulla ferma convinzione che tutto ciò debba, possa, trovare origine solo nell'individuo singolo, senza il quale non esiste vera letteratura, nessun discorso che valga la pena di fare e di ricordare, né storia e azione umana che sia giusto custodire o incoraggiare. Si può essere nominalisti o realisti, e fare comunque osservare che i tentativi di mobilitazione collettiva - senza debita cautela o deliberata riflessione, solo con un'asserzione non mediata - rischiano di risultare più distruttivi di qualsiasi cosa si suppone debbano difendere. Salti di questo tipo, senza passaggi intermedi, devono essere criticati duramente e con molta severità. Portano a ciò che Lukàcs chiamava totalità, inconoscibili a livello esistenziale, ma dotate di un grande potere di mobilitazione. Le totalità possiedono una grande forza proprio perché sono collettive e possono, ingiustificatamente, subentrare all'azione che dovrebbe essere vigile, misurata e umana. «Noi riteniamo» ha detto Mrs. Albright con una frase che ha sancito l'uccisione e la distruzione di moltissimi civili spazzati via da queste poche parole «che queste sanzioni siano giustificate.» Solo il ricorso alla parola «umano» può impedirci di precipitare verso questa associazione a delinquere, e se gli umanisti si mostrassero privi di un generale senso dell'umanità, che consenta loro di analizzare, elaborare, demistificare, sarebbero solo, come si dice, bronzo sonante e cembalo squillante. Naturalmente, questo ci porta anche, come è giusto, alla questione della cittadinanza.

Quando agli studiosi viene ingiunto di tornare ai loro testi e di lasciare il mondo a coloro cui spetta il compito di occuparsene, è salutare, se non urgente, ricordare che la nostra

epoca e il nostro paese simboleggiano non solo ciò che si è stabilito qui e vi risiede ormai in modo stabile, ma anche la turbolenza non documentata di esiliati senza stabilità e fissa dimora, migranti, popolazioni itineranti o prigioniere per le quali non esistono documenti o testimonianze che ne raccontino le vicissitudini. E' in virtù di questa energia non canalizzata che il nostro paese diventa degno di quel genere di lucida consapevolezza che va oltre le specializzazioni accademiche e che un'intera serie di giovani umanisti ha indicato come cosmopolita, mobile, mondano.

Per ironia della sorte, questo periodo di estremismi, che è anche l'epoca della più grande diffusione documentaria, e, benché piatta e unidimensionale, della più rapida comunicazione della storia, è anche l'epoca in cui, a mio avviso, molta esperienza va perduta per il manifestarsi di nuove e inaudite forme di marginalizzazione, incorporazione e omogeneizzazione della parola. Mi riferisco all'esperienza dei popoli privi di rappresentazione, descritti oggi in modo arrogante dai nostri mobilissimi reporter imperiali come residenti ai confini del mondo. Credo fermamente che l'approccio umanista debba dar voce al silenzio, dissotterrare il mondo della memoria dei gruppi itineranti che a mala pena riescono a sopravvivere, il mondo dell'esclusione e dell'invisibilità. Questo tipo di testimonianza non trova posto nei resoconti, ma fa sorgere spontanea una domanda: un ambiente eccessivamente sfruttato, piccole nazioni e piccole economie sostenibili, popolazioni marginalizzate dentro e fuori le fauci del centro metropolitano, possono sopravvivere all'oppressione, all'appiattimento e alla dislocazione, vale a dire alle caratteristiche più evidenti della globalizzazione?

Vorrei concludere con una riflessione che ha rappresentato il culmine di tutta la mia mutevole, e, mi piace pensare, ricettiva e resistente pratica di umanista negli Stati Uniti - perché è così che intendo il campo di azione di un umanista, in termini spaziali e geografici, e non solo temporali. I movimenti della nostra epoca e del nostro paese sono movimenti dentro e fuori i confini del territorio; si tratta sempre di essere spostati dentro e fuori, di cercare di restare, di costruire nuovi insediamenti e così via, secondo una logica implacabile di collocazione e dislocazione che in questo paese infinitamente

mobile, dove lo spazio della frontiera, sia metaforicamente sia realmente, sembra non essere mai stabilmente da nessuna parte, è tutt'oggi la questione centrale.

Questo è a mio avviso l'aspetto più importante della storia umana, forse perché le nostre personali esperienze in quanto migranti, pellegrini e sopravvissuti al naufragio nel «secolo breve» di cui parla Eric Hobsbawm, un'età «degli estremi» che si è appena conclusa, hanno dato la loro impronta al passato in modo decisivo, sia politicamente sia dal punto di vista esistenziale. Spesso, come scrive Bourdieu, siti e luoghi - che si tratti di quartieri suburbani o di ghetti, della Cecenia o del Kosovo, dell'Iraq o dell'Africa - sono fantasmi alimentati da esperienze emotive stimulate da parole e immagini più o meno incontrollate, come quelle diffuse dai quotidiani popolari, dalla propaganda politica o da dicerie senza fondamento. Ma rompere con le idee preconcepite e il discorso comune (a un livello profondo, è quanto dovrebbe proporsi la lettura umanistica) non è sufficiente, si vorrebbe poter andare «a vedere» cosa sta accadendo. In effetti, l'illusione empiristica (che è praticamente la norma per i media contemporanei che diffondono notizie dal mondo) non è mai stata così forte come oggi, quando il diretto confronto con la realtà comporta varie difficoltà, se non rischi, e per questa stessa ragione diventa degno di credito. Tuttavia ci sono buone ragioni per ritenere che il principio informatore di quanto viene vissuto e *visto sul terreno* sia altrove.

Più che mai allora dobbiamo adottare un *modo di pensare paradossale* (*doxa*: «senso comune», idee diffuse) che, in quanto scettico verso il buon senso e i buoni sentimenti, rischia di sembrare alle persone per bene da entrambi i lati della barricata una posizione ispirata dal desiderio di *épater le bourgeois* o una forma di intollerabile indifferenza verso le persone che, nella nostra società, risultano più svantaggiate e più sofferenti. L'ipotesi è suggerita da Pierre Bourdieu in uno dei suoi ultimi lavori, ma è applicabile anche all'umanista americano. «Non si possono sconfiggere le false apparenze e gli errori del pensiero sostanzialista sul luogo se non si procede a un'analisi rigorosa dei rapporti tra le strutture dello spazio sociale e le strutture dello spazio fisico [ovvero senza mediazioni e senza i passaggi necessari di cui ho parlato

prima]» (Bourdieu, p. 159).

L'umanesimo rappresenta per me il mezzo, forse la consapevolezza, che abbiamo, di fornire questo tipo di analisi antinómica e oppositiva delle diverse origini delle parole e del loro uso nello spazio sociale e fisico. Un'analisi che procede dal testo al suo luogo di appropriazione o di resistenza, fino alla trasmissione, alla lettura e all'interpretazione, dal privato al pubblico, dal silenzio alla spiegazione e all'espressione, per poi tornare di nuovo indietro nel momento in cui incontriamo il nostro silenzio e la nostra mortalità. E tutto questo accade nel mondo, sulla base della vita quotidiana, della storia e delle speranze e della concreta ricerca di conoscenza e giustizia — e forse, allora, anche di liberazione.

4. Introduzione a *Mimesis* di Erich Auerbach

Poiché questo capitolo fa parte di una serie di riflessioni sull'umanesimo, vorrei spiegare per quale motivo è dedicato a un singolo autore e a una singola opera, che, in senso stretto, non è americana. Invece di proseguire le mie osservazioni generali sugli studi umanistici, ho ritenuto preferibile illustrare concretamente le mie tesi a partire da un libro che, per quanto pubblicato cinquant'anni orsono, è stato ed è per me importantissimo e mi sembra incarni la migliore tradizione di studi umanistici. *Mimesis* di Erich Auerbach è stato scritto tra la Germania e Istanbul durante la Seconda guerra mondiale, ma è stato pubblicato in inglese, negli Stati Uniti, solo nel 1953. Auerbach arrivò in America dopo la guerra e vi restò fino alla sua morte, avvenuta nel 1957. Docente a Yale, fu quindi, in un certo senso, un umanista americano per adozione. Un avvincente dramma coinvolge libro e autore, un dramma che spero di riuscire a comunicare al lettore di queste conferenze.

Mimesis è l'opera umanistica più grande e autorevole della prima metà del Novecento. Essa esemplifica molti punti che ho toccato nei tre capitoli precedenti e può essere letta come un esempio dell'approccio umanistico nella sua forma migliore.

Mimesis

Gli esseri umani non nascono una volta per tutte il giorno in cui la loro madre li mette al mondo; la vita li obbliga a mettersi al mondo da sé.

Gabriel García Márquez

L'influenza esercitata da un testo critico, e la durata della sua fama (nel caso di critici che scrivono per essere letti per più di una stagione), è sconsolatamente breve. A partire dal secondo dopoguerra, i libri pubblicati in lingua inglese sono aumentati, in termini assoluti, in modo considerevole. Tale fatto ha contribuito a garantire loro se non proprio una vita effimera, comunque molto breve e di solito ben lontana dall'esercitare eventuali influssi. I saggi critici normalmente compaiono a ondate, seguendo le mode accademiche, e vengono rapidamente rimpiazzati da altri più adatti a rispondere al nuovo gusto o alle nuove scoperte intellettuali. A fronte della maggior parte delle pubblicazioni, solo un limitato numero di libri, sempre presenti sugli scaffali, sembra dimostrare una sorprendente capacità di resistere. Questo è senza dubbio, a mio parere, il caso del magistrale *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* di Erich Auerbach pubblicato per la prima volta dalla Princeton University Press esattamente cinquant'anni fa in una discreta traduzione di Willard R. Trask.

Come suggerisce il sottotitolo, il libro di Auerbach si propone un obiettivo quanto mai ampio e ambizioso. I capolavori della letteratura che prende in esame vanno da Omero e dal Vecchio Testamento fino a Virginia Woolf e Marcel Proust, sebbene l'autore per ragioni di spazio sia stato costretto, come dice alla fine del libro in tono di scusa, a trascurare gran parte della letteratura medievale e importantissimi scrittori moderni come Pascal e Baudelaire. Auerbach si sarebbe poi occupato di letteratura medievale nel suo ultimo libro, uscito postumo, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, e degli autori moderni in numerosi articoli e in una raccolta di saggi, *Scenes From the Drama of European Literature*. In tutti questi scritti, Auerbach adotta un analogo stile saggistico: ogni capitolo inizia con una lunga citazione tratta da una specifica opera - sempre in lingua originale, accompagnata da una buona traduzione (tedesca nella prima edizione di *Mimesis*, uscita a Berna nel 1946, inglese nella maggior parte degli studi successivi) - cui segue una lunga *explication de texte* scandita da un ritmo lento e meditativo; essa a sua volta si sviluppa in una serie di memorabili commenti sulla relazione tra lo stile

retorico del brano e il relativo contesto sociopolitico che Auerbach riesce a trattare senza particolari difficoltà e praticamente senza far ricorso a riferimenti eruditi. Nel capitolo conclusivo di *Mimesis*, del resto, spiega che, quand'anche avesse voluto, non avrebbe potuto servirsi di fonti bibliografiche (il libro è stato scritto a Istanbul in tempo di guerra e quindi senza poter avere accesso a biblioteche di ricerca occidentali) e aggiunge che, se avesse potuto tenere conto della sterminata letteratura secondaria, tutto quel materiale avrebbe probabilmente finito per travolgerlo e non avrebbe mai scritto il libro. Così, oltre alle fonti che aveva con sé, Auerbach, per mettere in evidenza i nessi tra i libri e il mondo cui appartengono, ha fatto affidamento principalmente sulla propria memoria e su quella che si è rivelata un'infallibile capacità interpretativa.

Anche nella traduzione inglese, l'impronta dello stile di Auerbach emerge dal tono tranquillo, sereno, e a tratti nobile ed elevato, che comunica il senso di una severa erudizione, di una indefettibile pazienza e di una inossidabile fiducia nella missione di studioso e di filologo. Ma chi era Erich Auerbach, quali origini e formazione gli permisero di scrivere un'opera di questo tipo, di grande fortuna e duratura autorevolezza? Quando *Mimesis* fu pubblicato in inglese Auerbach aveva già sessantun anni. Proveniva da una famiglia di ebrei tedeschi residenti a Berlino, città in cui era nato nel 1892. A detta di tutti ricevette una classica educazione prussiana diplomandosi nel rinomato Französisches Gymnasium della città, una scuola d'élite, dove la tradizione tedesca e quella franco-latina si fondevano in un modo assoluta-mente unico. Nel 1913 si laureò in giurisprudenza a Heidelberg, quindi si arruolò nell'esercito tedesco durante la Prima guerra mondiale. Dopo la guerra abbandonò gli studi di legge e conseguì un dottorato in lingue romanze all'università di Greifswald. Geoffrey Green, autore di un importante libro su Auerbach, ha ipotizzato che possano essere stati «la violenza e gli orrori» della guerra a provocare questo cambiamento: da una carriera legale alla ricerca letteraria, dalle «grandi, impassibili istituzioni giuridiche della società [...] a [un'indagine dei] modelli, remoti e mute-voli, degli studi filologici» (Green, pp. 20-21).

Tra il 1923 e il 1929, Auerbach lavorò presso la Biblioteca

nazionale prussiana di Berlino. Fu allora che ebbe modo di approfondire la propria vocazione filologica e di elaborare due delle sue opere maggiori, una traduzione tedesca della *Scienza nuova* di Giambattista Vico e una monografia seminale su Dante intitolata *Dante als Dichter der irdischen Welt* (quando il libro uscì in traduzione inglese nel 1961 con il titolo *Dante, Poet of the Secular World*, il significato del termine cruciale *irdischen*, o *earthly*, «terreno», «mondano», venne reso solo parzialmente dalla parola «secular», molto meno concreta [per la versione italiana vedi «Dante poeta del mondo *terreno*», in Auerbach 2005a]). L'interesse costante di Auerbach per questi due autori italiani mette in evidenza il carattere specifico e concreto del suo interesse, molto diverso dall'orientamento dei critici contemporanei che a quanto dice il testo preferiscono ciò che in esso rimane implicito.

Il pensiero di Auerbach è profondamente radicato nella tradizione della filologia romanza, lo studio delle letterature neolatine, ma, ed è un elemento interessante, per essere compreso a pieno, richiede che si tenga conto anche della dottrina cristiana dell'incarnazione (e perciò della Chiesa di Roma) e del suo secolare puntello costituito dal Sacro Romano Impero. Un terzo, importantissimo fattore è costituito dall'interesse per lo sviluppo, a partire dal latino, delle varie lingue volgari, dal provenzale al francese, all'italiano, allo spagnolo e così via. Ben lontano dall'essere un pedante studio accademico delle origini delle parole, per Auerbach e alcuni suoi illustri contemporanei, come Karl Vossler, Leo Spitzer e Ernst Robert Curtius, la filologia comportava in effetti una vera e propria immersione in tutti i documenti scritti disponibili in una o più lingue romanze, dalla numismatica all'epigrafia, dalla stilistica alle ricerche d'archivio, dalla retorica e dal diritto fino a un'idea di letteratura onnicomprensiva: cronache, epopee, sermoni, drammi, racconti e saggi. Caratterizzata fin da subito da un taglio comparatistico, la filologia romanza dell'inizio del XX secolo trasse la maggior parte dei suoi principi di base dalla tradizione interpretativa tedesca che esordisce con la critica omerica di Friederich August Wolf (1759-1824), prosegue con l'ermeneutica biblica di Herman Schleiermacher, abbraccia alcune delle più importanti opere di Nietzsche (che di professione era un filologo classico) e

culmina nella filosofia, ardua e complessa, di Wilhelm Dilthey.

Dilthey sostenne che il mondo dei testi scritti (il cui pilastro è il capolavoro artistico) apparteneva al regno dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*), che l'interprete doveva cercare di ricostruire armandosi di un misto di erudizione e intuizione soggettiva (*Einfühlung*;) dello spirito profondo (*Geist*) dell'opera. Le idee di Dilthey sulla conoscenza si fondano su un'originaria distinzione tra il mondo della natura (e delle scienze naturali) e il mondo degli oggetti spirituali, la cui conoscenza si basa secondo lui su una mescolanza di elementi oggettivi e soggettivi, la *Geisteswissenschaft*, o conoscenza dei prodotti della mente o spirito. Benché non esista un vero e proprio equivalente inglese o americano di *Geisteswissenschaft* (ciò che più vi si avvicina, seppure in modo molto approssimativo, è lo studio della cultura), nei paesi di lingua tedesca indica un preciso ambito disciplinare. Nell'appendice aggiunta successivamente a *Mimesis*, «Epilegomenon» (Auerbach 1953), Auerbach dice esplicitamente che la sua opera «deriva da motivi e metodi della *Geistesgeschichte* e della filologia tedesca; entro nessun'altra tradizione sarebbe stata concepibile se non entro quella del Romanticismo tedesco e di Hegel».

Per quanto sia possibile apprezzare *Mimesis* anche solo per le raffinate e avvincenti interpretazioni di singoli testi, a volte oscuri, è comunque necessario enuclearne le fonti e le diverse componenti, molte delle quali non sono familiari ai lettori moderni e a cui spesso Auerbach fa cenno solo brevemente dandole per scontate nel corso del libro. L'interesse, mai venuto meno, di Auerbach per Giambattista Vico, professore napoletano di latino, eloquenza e diritto del XVIII secolo, è assolutamente centrale nella sua opera di critico e di filologo. Nella terza edizione, uscita postuma, della sua opera maggiore, *La scienza nuova*, Vico fece una scoperta rivoluzionaria di straordinaria importanza e acutezza. In totale solitudine e in contrapposizione alle astrazioni cartesiane sulle idee chiare e distinte, storiche e prive di contesto, Vico sostiene che gli esseri umani sono creature storiche in quanto fanno la storia, o, secondo la sua definizione, «il mondo delle nazioni».

Comprendere o interpretare la storia è dunque possibile solo perché «sono gli uomini a farla»; infatti, possiamo conoscere solo ciò che abbiamo fatto (proprio come solo Dio

conosce la natura, perché ne è l'artefice). Pertanto, sostiene Vico, il passato che giunge a noi sotto forma di testi può essere compreso a fondo solo dal punto di vista di chi lo ha plasmato; un passato che, nel caso di scrittori antichi come Omero, è primitivo, barbarico e poetico. Nel vocabolario di Vico, la parola «poetico» significa primitivo e barbarico, inventivo e sorgivamente creativo, perché i primi esseri umani, non essendo in grado di elaborare un pensiero razionale, utilizzavano la fantasia con stupefacente e disinibita facilità. Nella sua analisi dell'epica omerica dal punto di vista dell'epoca e del pubblico per cui è stata scritta, Vico confuta generazioni di interpreti che avevano presupposto che Omero, essendo venerato per i suoi poemi, dovesse essere un pensatore come Platone, Socrate o Bacone. Al contrario, Vico dimostra che la mente di Omero, nella sua primordialità e audacia, era poetica, e la sua poesia era barbara, non sapienziale o filosofica, cioè pullulava di fantasie illogiche, di dèi che erano tutto tranne che divinità, di uomini come Achille e Patroclo che erano infinitamente rozzi ed estremamente irascibili.

La grande scoperta vichiana della mentalità primitiva esercitò un'immensa influenza sul Romanticismo europeo e sul suo culto dell'immaginazione. Vico formulò anche una teoria della coerenza storica in grado di mostrare che ogni periodo ha determinate caratteristiche che si riflettono nel linguaggio, nell'arte, nella metafisica, nella logica, nella scienza, nel diritto e nella religione: le epoche primitive portano a un sapere primitivo che è la proiezione di una mente barbara - immagini fantastiche di dèi dettate dalla paura, la colpa e il terrore - e questo a sua volta dà origine a istituzioni quali il matrimonio e la sepoltura dei morti, che salvaguardano la razza umana e le offrono una storia. All'età poetica dei giganti e dei barbari segue poi l'età degli eroi che lentamente evolve verso l'età degli uomini. E' così che la storia e la società umane vengono creandosi, in un laborioso processo di dispiegamento, sviluppo, contraddizione e, cosa ancora più interessante, rappresentazione. Ogni età ha il proprio metodo, la propria prospettiva dalla quale osserva e poi esprime la realtà: Platone elabora il suo pensiero *dopo* (e non durante) il periodo dominato dalle immagini poetiche, brutalmente concrete, con cui si esprime Omero. All'età della poesia subentra quindi

un'epoca in cui a poco a poco diventa dominante un pensiero dotato di un maggior grado di astrazione e di logica discorsiva.

Tutti questi sviluppi avvengono, sostiene Vico, secondo un ciclo che dalle società primitive passa per quelle più avanzate, approda in seguito alle epoche degenerate per tornare infine a quelle primitive, sempre seguendo le trasformazioni della mente umana che plasma la propria storia ed è quindi in grado di riesaminarla dal punto di vista di chi l'ha fatta. Questo per Vico come per Auerbach è l'assunto metodologico di base. Per comprendere un testo letterario bisogna comportarsi come se fossimo gli autori di quel testo, calandoci nella realtà dell'autore, passando attraverso lo stesso tipo di vita o di esperienze e così via, e avvalendoci di quella combinazione di erudizione ed empatia che contraddistingue l'ermeneutica filologica. In questo modo in Vico, e in numerosi altri autori da lui influenzati, come James Joyce, il confine tra gli eventi reali e la rielaborazione mentale che li modifica si fa indistinto. Questa debolezza, in qualche modo tragica, della conoscenza umana e della storia, è tuttavia una delle contraddizioni irrisolvibili che sono parte integrante dell'umanesimo stesso: non si può prescindere dal ruolo del pensiero nella ricostruzione del passato, ma, allo stesso tempo, il pensiero non può essere fatto coincidere il «reale». Da qui il sottotitolo del libro di Auerbach [*scil.* nella trad. inglese: «The Representation of Reality in Western Literature»] e il suo oscillare tra erudizione e intuizione personale.

Nella prima metà del XIX secolo l'opera di Vico aveva esercitato una straordinaria influenza sugli storici, i poeti, i romanzieri e i filologi europei, da Michelet e Coleridge fino a Marx e Joyce. Il fascino che lo storicismo di Vico (a volte chiamato *historism*) esercitava su Auerbach è evidente in tutta la sua opera e gli permette di leggere testi come gli scritti di Agostino e Dante dal punto di vista dell'autore; un autore che intrattiene con la propria epoca un rapporto integrale e organico, una sorta di autoedificazione di sé nel contesto delle dinamiche specifiche di una certa società in un momento preciso del suo sviluppo. Anche la relazione tra lettore-critico e testo cambia e da interrogazione a senso unico del testo storico da parte di uno spirito a esso estraneo, proveniente da un'epoca successiva, si trasforma in un dialogo simpatetico tra

due spiriti capaci di comunicare attraverso le epoche e le culture come due menti aperte e rispettose che cercano di comprendersi adottando l'una la prospettiva dell'altra.

E' evidente che un simile approccio richiede una straordinaria erudizione, ma è altresì chiaro che per i filologi romanzi tedeschi dell'inizio del XX secolo, dotati di una straordinaria preparazione linguistica, storica, letteraria, giuridica, teologica e di cultura generale, la mera erudizione non era sufficiente. Non si poteva neppure cominciare a leggere se non si era in grado di padroneggiare il latino, il greco, l'ebraico, il provenzale, l'italiano, il francese e lo spagnolo, oltre al tedesco e all'inglese e alle loro tradizioni, autori canonici, politica, istituzioni, cultura e alle espressioni artistiche connesse. La preparazione di un filologo richiedeva molti anni di studio, sebbene nel caso di Auerbach l'impressione sia che non ebbe mai fretta di portarla a termine. Ottenne il suo primo incarico di insegnamento presso l'Università di Marburgo nel 1929, a seguito della pubblicazione del libro su Dante che, per molti versi, credo rimanga la sua opera più emozionante e intensa. Ma oltre all'insegnamento e allo studio, il cuore dell'impresa ermeneutica implicava lo sviluppo, nel corso degli anni, di una forma di rapporto empatico con testi di periodi e culture differenti. Per un tedesco specializzato nello studio della letteratura romanza, tale empatia si tingeva di una coloritura ideologica, dati i lunghi anni di storica inimicizia tra la Prussia e la Francia, il più potente e competitivo dei paesi vicini e nemici. In quanto esperto di lingue romanze, Auerbach doveva scegliere tra lo schierarsi a fianco del nazionalismo prussiano (cosa che fece arruolandosi nella Prima guerra mondiale) studiando il «nemico» con competenza e acutezza come parte integrante dello sforzo bellico o, come ancora nel caso di Auerbach e di chi la pensava come lui, accantonare la bellicosità e, formula di conio recente, lo «scontro di civiltà» adottando un approccio umanistico disponibile e ospitale, teso a riallineare le culture belligeranti in una relazione di mutualità e reciprocità.

Il filologo romanzo tedesco esperto innanzitutto nello studio delle lingue - il francese, l'italiano e lo spagnolo in generale, ma soprattutto il francese - è poi specificamente

interessato alla letteratura. Il percorso storico che costituisce la spina dorsale di *Mimesis* è fondato sul passaggio dalla separazione degli stili nell'antichità classica alla loro mescolanza nel Nuovo Testamento, che trova il suo primo, fulgido momento culminante nella *Divina commedia* di Dante e la sua apoteosi negli autori realisti francesi del XIX secolo, Stendhal, Balzac, Flaubert e Proust. Il tema di ricerca di Auerbach è la rappresentazione della realtà; l'autore dunque è tenuto a valutare quale letteratura la rappresenti meglio. In «Epilegomenon» spiega che «in molte epoche le letterature romanze risultano più rappresentative dell'Europa di quanto non lo sia, per esempio, la letteratura tedesca. Nel XII e XIII secolo il ruolo trainante era incontestabilmente detenuto dalla Francia; nel XIV e XV secolo, il suo posto fu preso dall'Italia, ma la palma torna in Francia nel XVII e lì resta per quasi tutto il XVIII e in parte ancora nel XIX secolo, in particolare per quanto riguarda l'origine e lo sviluppo del moderno realismo (in pittura per esempio)» (Auerbach 1953, p. 570). Penso che Auerbach non dedichi sufficiente attenzione al sostanziale contributo inglese, forse una lacuna nella sua visione. Auerbach prosegue affermando che questi giudizi non sono frutto di avversione verso la cultura tedesca, ma piuttosto del rammarico per il fatto che la letteratura tedesca «nel XIX secolo [...] si mostrò di vedute ristrette» (Auerbach 1953, p. 571). Come vedremo tra poco, Auerbach non specifica quali siano questi limiti (lo aveva già fatto in *Mimesis*), ma aggiunge comunque che «per piacere e per rilassarsi» preferisce ancora leggere Goethe, Stifter e Keller rispetto agli autori francesi da lui studiati e si spinge fino a dichiarare, dopo un'approfondita analisi di Baudelaire, di non amarlo affatto (*ibid.*).

Per i lettori inglesi di oggi che associano la Germania agli orrendi crimini contro l'umanità commessi dal nazionalsocialismo (cui Auerbach allude più volte con circospezione in *Mimesis*), la tradizione dell'ermeneutica filologica incarnata da Auerbach mette in luce un genuino aspetto della cultura classica tedesca: la sua generosità a livello metodologico e la sua straordinaria attenzione al dettaglio specifico, minuto di altre culture e lingue, una sorta di apparente contraddizione. Il grande progenitore, e simbolo di questo atteggiamento universalistico, e in un certo senso

altruistico, è Goethe, che nel decennio successivo al 1810 si mostrò affascinato dall'Islam e in particolare dalla poesia persiana. In questo periodo compose il suo più raffinato e intimo poema d'amore, il *West-Ostlicher Diwan* (*Il divano occidentale orientale*, 1819), trovando nell'opera del grande poeta persiano Hafiz e nei versetti del Corano una nuova ispirazione che gli permise di esprimere un risvegliato senso dell'amore fisico e scoprendo, come disse in una lettera all'amico Zelter, che nell'assoluta sotto-missione a Dio era diventato possibile per lui oscillare tra i due mondi, il proprio e quello dei credenti musulmani, lontano mille miglia, se non mille mondi, dall'Europa e da Weimar. Durante gli anni venti del XIX secolo, queste riflessioni fecero maturare in Goethe la convinzione che le letterature nazionali fossero ormai state soppiantate da quella che definì *Weltliteratur*, la letteratura del mondo, un'idea universalistica dell'unione di tutte le letterature in un insieme sinfonico e maestoso.

Per molti studiosi contemporanei - me compreso - la grandiosa visione utopica di Goethe rappresenta il fondamento della letteratura comparata, il cui implicito e forse utopico presupposto logico va appunto ricercato in un'ampia sintesi della produzione letteraria mondiale, che trascende i confini e le lingue senza per questo cancellare l'individualità e la concretezza storica delle sue parti. In un saggio tardo, pubblicato nel 1951, e intitolato «Phi-lology and *Weltliteratur*», Auerbach dà segni di pessimismo; forse sentiva che di fronte alla crescente specializzazione del sapere e delle competenze del secondo dopoguerra, alla dissoluzione delle istituzioni educative e professionali nelle quali aveva svolto il suo apprendistato e infine all'emergere di «nuove» letterature e lingue non europee, l'ideale goethiano avrebbe potuto perdere validità o rivelarsi indifendibile. Ma per la maggior parte della sua vita di filologo romanista ritenne di avere una missione, una missione europea (ed eurocentrica), è vero, ma in cui credeva profondamente perché fondata sull'unità della storia umana, perché dava la possibilità di comprendere l'Altro, anche nemico e ostile, nonostante la bellicosità delle culture moderne e del loro nazionalismo, e infine perché era convinto che permettesse di penetrare la vita interiore di un autore o di un'epoca storica ormai remoti pur non perdendo la

consapevolezza dei limiti della propria individuale prospettiva e della conoscenza stessa.

Nel 1933 queste nobili intenzioni non lo protessero, e nel 1935 fu costretto a lasciare la cattedra di Marburgo, vittima delle leggi razziali naziste e di un'atmosfera in cui prendeva sempre più piede una cultura di massa sciovinista, intollerante e ostile. Qualche mese dopo ricevette la proposta di assumere un incarico di insegnamento in letterature romanze presso l'Università statale di Istanbul, dove, anni prima, aveva insegnato anche Leo Spitzer. Fu proprio durante il suo soggiorno a Istanbul, dice Auerbach nelle pagine conclusive di *Mimesis*, che scrisse il libro, destinato ad apparire in Svizzera un anno dopo la fine della guerra. Anche se esso, in molti sensi, riafferma, in modo quieto e sereno, l'unità e la dignità della letteratura europea nella sua molteplicità e dinamismo, è anche un testo che va controcorrente; è pieno di ironia e perfino di contraddizioni che è bene tenere presenti se lo si vuole leggere e comprendere a fondo. La sua esigente, rigorosa attenzione ai particolari, ai dettagli, all'individualità, fa di *Mimesis* un libro che non offre per prima cosa ai suoi lettori concetti immediatamente applicabili (concetti tra l'altro, che nel caso del Rinascimento, del Barocco o del Romanticismo, per esempio, risultano inesatti e privi di fondamento scientifico, e quindi si rivelano, di fatto, inutilizzabili). «La nostra precisione [in quanto filologi]» dice

ha a che fare con l'attenzione per il dettaglio. Il progresso delle arti negli ultimi due secoli consiste soprattutto, a parte l'introduzione di nuovi materiali e il grande raffinamento dei metodi nella ricerca individuale, in una formazione prospettica del giudizio che rende possibile accordare varie epoche e culture in base ai loro stessi presupposti e punti di vista, adoperarsi al massimo per scoprirli e mettere da parte come astorica e dilettantistica ogni valutazione assoluta del fenomeno che viene imposta a esso dall'esterno. (Auerbach 1956, vol. 1, pp. 15-16)

Per quanto erudito e autorevole, *Mimesis* è dunque anche un libro personale, rigoroso, sì, ma non dogmatico né pedante. Si consideri prima di tutto che nonostante sia il prodotto di una formazione straordinariamente approfondita e sia imbevuto di un'inarrivabile, profonda conoscenza e consuetudine con la cultura europea, è un libro scritto in esilio da un tedesco che ha perso il contatto con le proprie radici e il proprio ambiente formativo. Malgrado ciò, Auerbach è sempre stato fedele all'educazione prussiana e ha continuato a pensare che un giorno sarebbe ritornato in Germania. «Sono un prussiano di fede ebraica» scrisse di sé nel 1921, e nonostante la successiva esistenza di esule, sembra non abbia mai messo in dubbio la propria appartenenza. Per quanto dopo diversi anni trascorsi a Istanbul nel dopoguerra avesse scelto di cominciare una nuova carriera negli Stati Uniti, lavorando prima presso il Princeton Institute for Advanced Study, poi come docente alla Pennsylvania State University e infine, nel 1956, a Yale in qualità di Sterling Professor di filologia romanza, gli amici e i colleghi americani raccontano che, fino alla malattia che lo condusse alla morte nel 1957, continuò a cercare un modo per rientrare in Germania.

Sull'ebraismo di Auerbach si possono formulare solo ipotesi dato che, con il suo tipico riserbo, non ne parla mai direttamente in *Mimesis*. Si può supporre, per esempio, che i vari commenti, sparsi in tutto il libro, sull'emergere della massa in epoca moderna e sulla sua relazione, tra le altre cose, con la forza dirompente degli scrittori realisti francesi del XIX secolo (i Goncourt, Balzac e Flaubert), e la «tremenda crisi» che provocò, siano intesi a suggerire l'affacciarsi di un mondo minaccioso e a mostrare come questo incida sulla trasformazione della realtà e di conseguenza dello stile (lo sviluppo del *sermo humilis* in relazione alla figura di Cristo). Non è difficile cogliere la mescolanza di orgoglio e presa di distanza con la quale descrive lo sviluppo del cristianesimo nel mondo antico in quanto prodotto del prodigioso apostolato intrapreso dall'apostolo Paolo, un ebreo della diaspora convertito a Cristo. Il parallelo con la sua situazione di non-cristiano alle prese con le conquiste del cristianesimo è evidente, ma è altrettanto evidente l'ironia del fatto che in tal modo Auerbach si allontana ulteriormente dalle sue radici. In

particolare nella potente, appassionata e molto intima caratterizzazione di Dante - il grande poeta cristiano tomista Dante che nelle pagine di *Mimesis* viene presentato come la figura embrionale della letteratura occidentale - il lettore è inevitabilmente portato a notare la situazione paradossale di uno studioso ebreo prussiano che, nella Turchia musulmana, terra d'esilio ai margini dell'Europa, padroneggia (quasi con destrezza da prestigiatore) una serie di antinomie spesso inconciliabili e che, nonostante sembri dar loro un'ordinata sistemazione in contrasto con i loro mutui antagonismi, non perde mai di vista la loro opposizione. Auerbach crede fermamente nelle profonde sedimentazioni della storia, ma anche nelle trasformazioni dinamiche: sì, il giudaismo ha reso possibile il cristianesimo attraverso Paolo, ma il giudaismo era e resta diverso dal cristianesimo. Allo stesso modo, dice in un melanconico passo di *Mimesis*, le passioni collettive rimangono le stesse, in epoca romana o sotto il nazionalsocialismo. A rendere queste meditazioni così commoventi è l'impressione di crepuscolo, autentico, della missione umanistica; un senso tragico e al contempo pieno di speranza. Ritornerò su questo più tardi.

Penso che sia giusto mettere in luce alcuni degli aspetti più personali di *Mimesis*, perché è stato spesso letto, come è giusto fare, come un libro non convenzionale. Certo ha la compatta solennità di un Libro Importante, ma, come ho osservato in precedenza, non è in nessun modo un prontuario di formule, nonostante la relativa semplicità delle sue principali tesi sullo stile letterario nella letteratura occidentale. Nella letteratura classica, afferma Auerbach, lo stile sublime era utilizzato per i nobili e gli dèi, cui era riservata una cornice tragica, mentre lo stile umile era usato principalmente per soggetti comici e quotidiani, a volte anche idilliaci, ma l'idea che la vita di tutti i giorni degli esseri umani fosse degna di essere rappresentata con uno stile appropriato non si incontra prima dell'avvento del cristianesimo. Tacito, per esempio, non sembra interessato a trattare o rappresentare la vita quotidiana, nonostante sia un eccellente storico. Se risaliamo fino a Omero, come fa Auerbach nel celebrato, e spesso antologizzato, primo capitolo di *Mimesis*, lo stile è paratattico, ovvero si rapporta a una realtà fatta di «fenomeni a tutto tondo, ugualmente illuminati,

delimitati nel tempo e nello spazio, collegati fra di loro senza lacune, in primo piano [la paratassi è tecnicamente questo: parole e frasi accostate piuttosto che subordinate l'una all'altra]; pensieri e sentimenti espressi, avvenimenti che si compiono con agio e senza eccessiva tensione» (Auerbach 1953, voi. 1, p. 13). Così, analizzando il ritorno a Itaca di Ulisse, Auerbach osserva come l'autore narri semplicemente l'accoglienza e il riconoscimento dell'anziana nutrice Euriclea, che mentre lava i piedi dell'eroe lo riconosce dalla cicatrice che ha fin dall'infanzia: passato e presente sono sullo stesso piano, non c'è contrasto e si ha l'impressione che nulla sia lasciato implicito nonostante il sentore di pericolo che ammantava tutto l'episodio, con i pretendenti di Penelope che si aggirano lì intorno in attesa che torni il marito per ucciderlo.

D'altra parte, le considerazioni di Auerbach sulla storia di Abramo e Isacco nel Vecchio Testamento mostrano benissimo come invece, in questo caso:

il [loro] viaggio è come un tacito andare attraverso uno spazio indistinto e provvisorio, un trattenere il respiro [...] la tensione ci schiaccia [...] Anche nella narrazione biblica si parla, ma il discorrere non serve, come in Omero, a dar forma a ciò che è pensato nell'intimo, ma proprio al contrario ad accennare a qualche cosa che si è pensato, che rimane non detto [...] dei fenomeni viene manifestato solo quel tanto che importa ai fini dell'azione; le cose interposte non acquistano esistenza; luogo e tempo sono indefiniti e bisognosi di chiarimento; i pensieri e i sentimenti restano inespresi, vengono suggeriti soltanto dal tacere e dal frammentario discorso; l'insieme, diretto con la massima e ininterrotta tensione a uno scopo, e perciò molto più unitario, rimane enigmatico e nello sfondo. (Auerbach 1956, vol 1, pp. 12-13)

Questo contrasto emerge nuovamente in relazione alla

rappresentazione omerica degli esseri umani, eroi «che ogni giorno si svegliano come se fosse il loro primo» (Auerbach 1953, voi. 1, p. 14), laddove, invece, le figure del Vecchio Testamento, Dio compreso, sono gravide di tutte le implicazioni legate alla profondità di tempo, spazio e coscienza, dunque di carattere, e richiedono, di conseguenza, un'attenzione maggiore e più vigile da parte del lettore.

Gran parte del fascino esercitato da un critico come Auerbach risiede nella capacità di trasmettere il senso di una ricerca e di una scoperta, senza mai apparire pedante o involuto, e di condividerne modestamente le gioie e le incertezze con il lettore. Nelson Lowry Jr., un suo giovane collega a Yale, nel necrologio di Auerbach si soffermò sulle qualità di auto-apprendimento dell'opera di Auerbach:

Era il miglior insegnante e allievo di se stesso. Il processo avveniva nella sua testa e si diventava consapevoli di esso nella misura in cui riproduceva alcuni dei suoi primi tentativi di spiegazione. Il punto è *come* si arriva a essi, per quali pericolosi, errati, fortuiti incontri, sonni o sviste della ragione, per quali intuizioni raggiunte con un grande dispendio di tempo e di passione e a prezzo di quali formulazioni, duramente conquistate, di fronte alla storia. [...] Auerbach aveva la capacità di prendere le mosse, senza alcuna timidezza, da un singolo testo, per esporlo con una freschezza che poteva essere scambiata per ingenuità, evitando di stabilire nessi meramente tematici o arbitrari, e tuttavia cominciando a tessere, a partire da un singolo telaio, un'ampia tela. (Lowry, p. 318)

Come mostra «Epilegomenon», comunque, Auerbach sapeva essere tagliente (se non addirittura feroce) se si trattava di confutare le critiche alle sue affermazioni; lo scambio si fa particolarmente aspro quando l'interlocutore è l'eclettico collega, e filologo romanzo, Ernst Robert Curtius: i due si affrontano senza esclusione di colpi.

Non penso sia esagerato affermare che, come Vico, Auerbach fosse in fondo un autodidatta, guidato, nelle sue diverse esplorazioni, da una manciata di temi profondamente elaborati e complessi con i quali intesseva la sua ampia tela, tessuta a fatica e certo non priva di cuciture. In *Mimesis*, fa leva sul suo tipico modo di procedere per frammenti privi di legami tra di loro; ogni capitolo presenta un nuovo autore, che ha poche relazioni esplicite con i brani citati in precedenza, e costituisce, per così dire, un nuovo inizio dal punto di vista dello stile e della prospettiva dell'autore. Parlare della «rappresentazione» della realtà implica per Auerbach presentare in maniera attiva e vivida il modo in cui ogni autore o autrice procede concretamente per dar vita ai personaggi e delineare il proprio mondo. Questo ovviamente spiega perché nel leggere il libro si è colpiti dal senso di scoperta che Auerbach ci trasmette poiché anch'egli, a sua volta, compie nuovamente, interpreta e, pur in sordina, sembra mettere in scena la trasmutazione di una realtà triviale in linguaggio e nuova vita.

Nel primo capitolo viene introdotto subito un tema fondamentale: la nozione di incarnazione, un concetto-chiave del cristianesimo, naturalmente, la cui preistoria nella letteratura occidentale viene acutamente individuata nel contrasto tra Omero e il Vecchio Testamento. La differenza tra l'Ulisse omerico e l'Abramo biblico va innanzitutto ricercata nell'immediatezza con cui è presentato Ulisse, che non richiede interpretazione, né decifrazioni allegoriche o complesse spiegazioni. La figura di Abramo appare, invece, diametralmente opposta; in Abramo si incarnano «dottrina e promessa», egli ne è imbevuto. Esse sono «fuse inscindibilmente» in lui «e appunto per questo di sfondo e oscure, contenendo un secondo senso celato» (Auerbach 1956, vol. 1, p. 17). Questo «secondo senso» può essere portato alla luce solo tramite un particolare atto interpretativo, che, in un testo capitale di Auerbach scritto a Istanbul prima della pubblicazione di *Mimesis* nel 1946, è chiamato interpretazione figurale. (Mi riferisco a un lungo saggio tecnico intitolato «Figura», pubblicato nel 1944 [Auerbach 2005b, pp. 276-226].)

E' un altro esempio di come Auerbach sembri venire a patti

con le varie componenti, ebraiche ed europee (ovvero cristiane), della sua identità. Fondamentalmente, l'interpretazione figurale sviluppata da alcuni dei primi pensatori cristiani, come Tertulliano e Agostino, scaturiva dalla necessità di riconciliare il Vecchio e il Nuovo Testamento. Entrambi erano parola di Dio, ma bisognava capire che relazione intercorresse tra loro, come potessero essere letti, per così dire, insieme, data la notevole differenza tra l'antica legge ebraica e il nuovo messaggio cristiano derivante dal mistero dell'incarnazione.

La soluzione fu offerta, secondo Auerbach, dall'idea che il Vecchio Testamento prefigurasse in modo profetico il Nuovo, il quale a sua volta poteva essere letto come una realizzazione o interpretazione figurale e, aggiunge, carnale (perciò incarnata, reale, mondana) del Vecchio. Il primo evento o figura è «un fatto storico-concreto ed è adempiuta da fatti storico-concreti» (Auerbach 2005, p. 191). Cominciamo a vedere, insomma, sulla scorta dell'interpretazione stessa, come la storia non scorra solo in avanti, ma anche all'indietro, cercando di giungere, in corrispondenza di ogni passaggio tra un'epoca e l'altra, a un maggiore realismo, a uno «spessore» più consistente (per usare un termine corrente nelle descrizioni antropologiche), a un più alto grado di verità.

Il fulcro della dottrina cristiana è il misterioso Logos, il Verbo fatto carne, Dio fatto uomo, e dunque, letteralmente, incarnato; ma quanto può essere più soddisfacente la nuova idea che le epoche pre-cristiane potessero essere lette come un'oscura prefigurazione di quanto sarebbe avvenuto? Auerbach cita un religioso del VI secolo:

questa figura, senza la quale non una sola lettera dell'Antico Testamento esiste, si adatta meglio ora alla novità del Nuovo Testamento) [a un personaggio o a un episodio del Vecchio Testamento interpretabile come una profezia rispetto a qualcosa di simile presente nel Nuovo]; e all'incirca allo stesso tempo risale un passo dei carmi del vescovo Avito di Vienne [...] dove [continua Auerbach] si parla del giudizio universale: come Dio

nell'uccisione dei primogeniti in Egitto ha risparmiato le case segnate di sangue, così egli voglia poi anche riconoscere i credenti dal segno dell'eucaristia e risparmiarli: «*Tu cognosce tuam servando in plebe figuram*» (In quel popolo che deve essere salvato riconosci la tua figura). (Auerbach 2005a, pp. 203-204)

Merita inoltre di essere ricordato un ultimo aspetto, piuttosto complesso, della *figura*. Auerbach sostiene che il concetto di *figura* funziona anche come termine medio tra la dimensione letterale-storica da un lato e, nel caso dell'autore cristiano, il mondo della verità, la *veritas*, dall'altro. Perciò invece di trasmettere solo un significato inerte per un episodio o personaggio nel passato, nel suo secondo e più interessante significato la *figura* è l'energia intellettuale e spirituale che permette di stabilire il nesso tra passato e presente, storia e verità cristiana, fondamentale per l'interpretazione. «Qui *figura* è all'incirca equivalente a *spiritus* o *intellectus spiritalis*, il quale è talvolta indicato anche con *figuralitas*» (Auerbach 2005a, p. 204). Così, attraverso una complessa argomentazione e la meticolosità con cui presenta elementi spesso oscuri, credo che Auerbach ci riporti non solo a ciò che per i eredi è un aspetto centrale della dottrina cristiana, ma anche a un elemento cruciale del potere e del volere della mente umana. Nel far questo ripercorre le orme di Vico, il quale guarda alla storia umana nella sua interezza e dice: l'artefice di tutto questo è la mente umana; una dichiarazione che audacemente conferma, ma in una certa misura anche mina la dimensione religiosa che si affida al divino.

Forse proprio l'oscillazione di Auerbach tra lo scandaglio acuto ed erudito della complessità della simbologia e della dottrina cristiana e un deciso secolarismo (e qui probabilmente emergono anche le sue radici ebraiche), il suo non perdere mai di vista ciò che è terreno, storico, mondano, dà a *Mimesis* una vitale tensione interna molto feconda. È sicuramente la trattazione più compiuta degli effetti millenari del cristianesimo sulla rappresentazione letteraria. Ma il libro trae slancio e rende onore al genio individuale e alla forza singolare, soprattutto nei capitoli dedicati al virtuosismo

verbale di Dante, Rabelais e Shakespeare. Come si vedrà tra un istante, la loro creatività compete con quella di Dio nel dare all'umano una collocazione sia temporale sia atemporale. Auerbach, comunque, sceglie sempre di esprimere questi concetti come parte integrante della ricerca: benché non si curi di fornirne una spiegazione teorica, la lascia trasparire dalla storia della rappresentazione della realtà via via che essa comincia a profilarsi in spessore e ampiezza. Bisogna sempre ricordare che Auerbach toma sempre al testo, punto di partenza di ogni sua analisi (quello che in un saggio successivo chiama *Ansatzpunkt*), e ai mezzi stilistici usati dall'autore per rappresentare la realtà. Questa indagine sui significati semantici raggiunge vertici di virtuosismo nel saggio intitolato «Figura» e in brillanti studi minori tra i quali rientrano alcune stimolanti analisi di singole frasi, come *la cour et la ville*, che contiene un'intera biblioteca di significati capaci di illuminare la società e la cultura francesi del XVII secolo.

E' ora arrivato il momento di indicare i tre passaggi fondamentali del percorso di *Mimesis*. Il primo passaggio si trova nel secondo capitolo del libro, intitolato «Fortunata», che prende avvio da un brano dell'autore romano Petronio, seguito da un altro di Tacito. Entrambi gli autori affrontano i rispettivi soggetti da un particolare punto di vista: sono scrittori interessati al mantenimento di un rigido ordine sociale basato sulla distinzione tra classi alte e classi basse. I personaggi ricchi e importanti sono al centro della scena, mentre i plebei o le persone comuni vengono relegate ai margini e condannate all'oscurità. Dopo aver illustrato le lacune di questa classica separazione degli stili in stile alto e stile basso, Auerbach la confronta per contrasto con l'episodio straziante e notturno del Vangelo di san Marco in cui, nella corte del palazzo del gran sacerdote, piena di serve e di soldati, Simon Pietro nega di aver mai conosciuto Gesù, già condotto in prigione. In particolare merita di essere citato questo eloquente passo di *Mimesis*:

A prima vista si capisce che non è il caso di parlare di separazione degli stili. La scena estremamente realistica per il luogo e gl'interlocutori - si osservi specialmente la loro

bassa condizione sociale - è della più profonda problematicità e tragicità. San Pietro non è soltanto un figura riempitiva, che serva all'*illustratio*, come i soldati Vibuleno e Percennio, che vengono presentati come semplici canaglie e imbrogliatori, bensì un ritratto d'uomo nel senso più sublime, profondo e tragico. Naturalmente in questa mescolanza dei campi stilistici non v'è alcuna intenzione artistica; essa ha fin dall'origine il suo fondamento nel carattere degli scritti giudaico-cristiani. Tale mescolanza venne messa in luce e in maggior contrasto dall'incarnazione divina in un uomo di basso rango sociale, dal suo passaggio sulla terra fra uomini e cose ordinarie, dalla sua passione ignominiosa secondo concetti terreni. E naturalmente con la grande diffusione ed efficacia esercitata da questi scritti nei tempi posteriori essa ha avuto decisiva influenza sulla concezione del tragico e del sublime. Pietro, alle cui parole si potrebbe far risalire il racconto, era un pescatore della Galilea, d'umilissima origine e cultura [...] Da una vita qualunque Pietro viene chiamato a un compito enorme. Questa sua comparsa, come del resto tutto quanto si connette con l'arresto di Cristo, nel complesso storico dell'impero romano non è niente di più che un episodio provinciale, un avvenimento locale senza importanza, ignoto a tutti fuorché a coloro che vi hanno parte. Ma quanta importanza ha per un pescatore che conduceva la sua vita sul lago di Genezareth [...]! (Auerbach 1956, vol. 1, pp. 48-49)

Auerbach procede passo passo, analizzando in dettaglio l'«oscillazione pendolare» o l'indecisione nell'animo di Pietro tra nobiltà e paura, fede e dubbio, coraggio e disfatta per mostrare che queste esperienze sono radicalmente inconciliabili con «lo stile illustre della letteratura antica». Ora,

come è possibile che questo racconto susciti la nostra commozione quando nella letteratura classica sarebbe stato considerato adatto soltanto alla farsa o alla commedia? «Perché rappresenta quanto non è mai stato rappresentato né dalla poesia né dalla storiografia antica: la nascita di un movimento spirituale nelle profondità della vita spirituale del popolo, che con ciò acquisisce un'importanza mai raggiunta nella letteratura antica. Davanti ai nostri occhi si risvegliano "un cuore e uno spirito nuovi". Quanto è detto qui non si riferisce soltanto al rinnegamento di Pietro, ma a tutti i fatti che sono raccontati nel Nuovo Testamento» (Auerbach 1956, vol. 1, p. 50). Auerbach dischiude davanti ai nostri occhi un mondo che, da una parte, è interamente reale, quotidiano, riconoscibile per tempo, luogo e circostanze, ma che, dall'altra, è «scosso nelle sue fondamenta», un mondo «moventesi e rinnovantesi sotto i nostri occhi» (Auerbach 1956, vol. 1, p. 51).

Il cristianesimo manda in frantumi il classico equilibrio tra stile alto e basso, così come la vita di Cristo distrugge la separazione tra il sublime e il quotidiano. Il risultato è la ricerca di un nuovo patto letterario tra scrittore e lettore, di una nuova sintesi o unione tra stile e interpretazione che si rivelerà conforme alla perturbante mutevolezza degli eventi mondani sullo sfondo aperto dalla presenza storica del Cristo. In questo senso, sant'Agostino, legato com'era per educazione al mondo classico, è stato il primo a prendere atto, in tutta la sua poderosa opera, del fatto che l'antichità classica era stata soppiantata da un mondo differente che aveva bisogno di un nuovo *sermo humilis*, «uno stile basso, quale propriamente potrebbe usarsi soltanto nella commedia e nella satira, ma [che] però ora conquista il sublime e l'eterno molto al di là dei suoi limiti originari» (Auerbach 1956, vol. 1, p. 82). Il problema diventa allora quello di mettere in relazione tra loro gli eventi disarticolati e successivi della storia umana, ricollocarli entro il nuovo ordine figurale che trionfa sul precedente e trovare un linguaggio adeguato a un simile compito, una volta che, dopo la caduta dell'impero romano, il latino non sarebbe restato a lungo la lingua franca dell'Europa.

La scelta di Dante come secondo momento embrionale nella storia della letteratura occidentale appare avvincente e

assolutamente appropriata. Da leggere lentamente e meditare, il capitolo 8 di *Mimesis*, «Farinata e Cavalcante» è uno dei punti più alti della moderna critica letteraria, in cui prendono corpo con vertiginosa maestria le idee di Auerbach su Dante, ovvero che la *Divina commedia* sia una sintesi di storicità ed eternità dovuta al genio di Dante e che il suo uso del volgare renda possibile da un certo punto di vista la creazione di ciò che in seguito si chiamerà letteratura. Non cercherò, in questa sede, di riassumere l'analisi di Auerbach di un passo del canto X dell'*Infemo*, in cui Dante, il pellegrino, e la sua guida, Virgilio, vengono avvicinati da due fiorentini che conoscevano Dante a Firenze, ma che ora sono condannati all'inferno e portano il conflitto intestino tra Guelfi e Ghibellini nell'aldilà: il lettore potrà andare tranquillamente a rileggersi questa splendida analisi. Auerbach nota che i settanta versi che ha preso in esame sono incredibilmente densi e contengono non meno di quattro scene distinte e una miriade di altri elementi, più di qualsiasi altro frammento esaminato in *Mimesis*. A imporsi particolarmente al lettore è il fatto che il poema italiano di Dante sia, come afferma con forza Auerbach, «quasi un miracolo inconcepibile», un miracolo che ci spinge a pensare che «quest'uomo abbia con la sua lingua riscoperto il mondo» (Auerbach 1956, vol. 1, p. 198).

Per prima cosa si deve notare «la mescolanza di sublime e infimo che agli antichi sarebbe sembrata mostruosa». Poi la straordinaria efficacia, la «ripugnante, spesso orribile grandezza», sono parole di Goethe, con cui il poeta usa il vernacolo per rappresentare «il contrapporsi delle due tradizioni, l'antica [...] e la cristiana [...] mai così chiaro come in questo potente temperamento che riacquista coscienza di ambedue, anche dell'antica a cui mira, senza poter rinunciare all'altra. In nessun altro autore la mescolanza degli stili talmente s'avvicina alla violazione di ogni stile» (Auerbach 1956, voi. 1, p. 200). Infine la sua abbondanza di materiale e di stili, sempre trattati in quello che Dante sosteneva fosse «il linguaggio comune e quotidiano del popolo» (Auerbach 1956, voi. 1, p. 202), che permette di applicare il registro realista a descrizioni del mondo classico, biblico e quotidiano; «e tutto questo realismo non è che si muova dentro un'azione unica, bensì un'infinità di azioni, nelle più diverse gradazioni di tono,

si muovono e s'intersecano tra loro» (Auerbach 1956, voi. 1, p. 205). Con il suo stile, Dante riesce inoltre a ottenere una mescolanza di passato presente e futuro, poiché i due fiorentini che sorgono dalle loro tombe infuocate e si rivolgono al poeta in modo così imperioso, sono, sì, morti, ma sembrano vivere in qualche modo in ciò che Hegel ha chiamato un'«esistenza immutabile» non priva di storia, di memoria e di fatti gloriosi. Essendo stati giudicati per i loro peccati e collocati nella loro prigione ardente nel regno dei dannati, Farinata e Cavalcante vengono colti nel momento in cui, «lasciato il mondo terreno, siamo nel luogo dell'eternità, e tuttavia c'imbattiamo in concreti fenomeni e in concreti accadimenti: tutto questo è diverso da quanto accade e appare sulla terra, e tuttavia evidentemente le due cose sono collegate da un rapporto necessario e solidamente determinato» (Auerbach 1956, voi. 1, p. 208).

Il risultato è «un'enorme accumulazione; diviene visibile la figura di ogni singola individualità, sublimata e fissata per l'eternità in proporzioni smisurate, quale non sarebbe mai stato possibile incontrare, con simile purezza e rilievo, in nessun momento della trascorsa vita terrena» (Auerbach 1956, voi. 1, pp. 208-209). Ad affascinare Auerbach nel poema di Dante è la tensione crescente, perché i peccatori condannati per l'eternità perorano la loro causa e aspirano a realizzare le proprie ambizioni nonostante restino fissati al posto loro assegnato dal giudizio divino. Da qui il senso di futilità e di sublimità che emana contemporaneamente dalla «storicità terrena» dell'*Inferno*, che alla fine è sempre orientato verso la rosa bianca del *Paradiso*. Ecco perché «l'aldilà [è] eterno e nondimeno fenomeno, senza mutamento e senza tempo e nondimeno pieno di storia» (Auerbach 1956, voi. 1, p. 215). Per Auerbach, dunque, il grande poema di Dante esemplifica l'approccio figurale, il passato realizzato nel presente, il presente che prefigura, e agisce, come una sorta di eterna redenzione; e tutto ciò nella testimonianza di Dante, il pellegrino, il cui genio artistico sa condensare il dramma umano in un aspetto del divino.

La raffinatezza dello stile di Auerbach quando scrive su Dante è straordinaria non solo per l'acutezza, complessità e capacità di giocare sul paradosso, ma anche, come accade

verso la fine del capitolo, per l'audacia nietzschiana, per la capacità di avventurarsi nell'indicibile e nell'inesprimibile, oltre i limiti della normalità o, in questo caso, del divino. Dopo aver delineato la natura sistematica dell'universo di Dante (la cui cornice è la cosmologia teocratica di Tommaso d'Aquino), Auerbach sostiene che nonostante la sua attenzione sia rivolta verso ciò che è eterno e immutabile, la *Divina commedia* risulta ancora più convincente quando rappresenta la realtà umana. In questa immensa opera d'arte «l'immagine dell'uomo si pone davanti all'immagine di Dio» (Auerbach 1956, voi. 1, p. 220), e malgrado la convinzione cristiana di Dante che il mondo sia reso coerente da un sistematico ordine universale, «l'indistruttibilità dell'uomo storico e individuale, stabilita dentro l'ordine divino, si dirige *contro* quello stesso ordine divino, lo fa suo servo e l'eclissa» (*ibidem*). Vico, il grande predecessore di Auerbach, aveva formulato l'idea che la mente umana avesse creato il divino, e non il contrario, ma, vivendo sotto l'imperio della Chiesa nella Napoli del XVIII secolo, aveva nascosto questa audace proposizione in formulazioni che sembrassero preservare la storia per la divina provvidenza e non per l'umana creatività e ingenuità. Scegliendo Dante per formulare la sua tesi radicalmente umanistica, Auerbach rielabora l'ontologia cattolica del grande poeta facendone una fase, trascesa, del realismo dell'epica cristiana, una fase che si rivela essere «ontogenetica», ovvero: «noi riusciamo a cogliere [...] il divenire immanente nell'essere senza tempo» (Auerbach 1956, vol. 1, p. 221).

Tuttavia l'impresa cristiana e post-cristiana di Dante non avrebbe potuto realizzarsi senza la sua immersione in ciò che egli eredita dalla cultura classica: nella sua capacità di delineare in modo chiaro, e con forza e drammaticità, le figure umane. Secondo Auerbach la letteratura occidentale dopo Dante segue il suo esempio, ma raramente riesce a eguagliarne la varietà, il realismo drammatico e l'universalità. I successivi capitoli di *Mimesis* si occupano del Medioevo e del primo Rinascimento e citano testi che prendono le mosse dall'archetipo dantesco. Alcuni autori, come Montaigne nei *Saggi*, mettono però in evidenza l'esperienza personale a spese dell'armonia del tutto, altri, per esempio Shakespeare e Rabelais, hanno tali risorse linguistiche che la

rappresentazione realistica sembra passare in secondo piano rispetto all'interesse per il linguaggio in sé. Personaggi come Falstaff o Pantagruelle sono realistici fino a un certo punto, perché a far presa sul lettore, più che la loro vivida presenza, è lo stile sfrenato e senza precedenti dell'autore. Non è una contraddizione dire che questo non sarebbe potuto accadere senza l'emergere dell'Umanesimo e senza le grandi scoperte geografiche di quel periodo: entrambe le cose permettono un'espansione delle potenzialità umane che continua a radicarsi nella situazione mondana. Auerbach dice per esempio che le opere di Shakespeare adombrano «un mondo rinnovantesi di continuo e legato in tutte le sue parti, concezione che rende impossibile l'isolamento di un avvenimento solo e di un piano stilistico. La concezione figurale di Dante, dai limiti ben chiari, per la quale tutto si risolve nell'aldilà, nel definitivo regno di Dio, dove le persone raggiungono la loro piena realtà, non esiste più» (Auerbach 1956, voi. 2, p. 80).

Da questo momento in poi la realtà diventa completamente storica ed è questa realtà storica, piuttosto che l'Aldilà, a dover essere letta e compresa in base a leggi che evolvono lentamente. L'interpretazione figurale assume come punto di partenza la parola sacra, o Logos, la cui incarnazione nel mondo terreno era stata resa possibile dalla figura di Cristo, un punto fermo in base al quale organizzare l'esperienza e comprendere la storia. Con l'eclissi del divino che già si presagisce nel poema di Dante, comincia lentamente a emergere e ad affermarsi un nuovo ordine. La seconda parte di *Mimesis* traccia dunque accuratamente l'origine dello storicismo, un modo di rappresentare la storia e la realtà da molteplici prospettive, dinamico e distico. Permettetemi una lunga citazione a questo proposito:

Il modo di considerare la vita e la società umana è in fondo il medesimo, si tratti di soggetti presi dal passato o dal presente; ogni mutamento nella visione della storia si rifletterà necessariamente ben presto sul modo di considerare le circostanze del presente. Se si ammette che le epoche e le società non si

debbono giudicare secondo il valore delle loro aspirazioni assolute, bensì ciascuna secondo i suoi presupposti; se fra tali presupposti non si tien più conto soltanto di quelli naturali, come il clima e il suolo, ma anche di quelli spirituali e storici; se si risveglia quindi la comprensione dell'agire di forze storiche, non raffrontabili e continuamente mutevoli; se si riesce a guardare la vita delle varie epoche e ciascuna come un tutto che si specchia nelle sue forme; se infine si acquista la convinzione che ciò che è importante ed essenziale non si può rintracciare nelle conoscenze generali e astratte, e che la materia non si deve cercare soltanto sulle vette della società e nelle azioni dei dominanti e dello Stato, ma anche nell'arte, nell'economia, nella cultura materiale e spirituale, nelle profondità della vita quotidiana e popolare, poiché soltanto là si può vedere quello che è peculiare, quello che è agitato da forze profonde ed è universalmente valido, allora è giusto aspettarsi che tali conoscenze vengano anch'esse trasportate nel presente e appaiano agitate e sviluppate da forze intime, appaiano cioè come una parte di storia fornita d'una profondità quotidiana e d'un'intima struttura che divengono interessanti tanto nel loro nascere quanto nella direzione del loro sviluppo. (Auerbach 1956, voi. 2, pp. 208-209)

Auerbach non perde mai di vista le sue idee-guida sulla separazione e la mescolanza degli stili, ed evidenzia come, per esempio, il classicismo in Francia riporti in auge i modelli antichi e lo stile alto, mentre il tardo Settecento tedesco e romantico rovesci queste norme e manifesti la sua reazione ostile in opere piene di sentimento e di passione. Tuttavia, in uno dei rari momenti in cui mostra una certa severità di giudizio, Auerbach sostiene anche che, invece di usare i

vantaggi dello storicismo per rappresentare la complessità dei cambiamenti sociali che stavano profondamente trasformando la realtà contemporanea, la cultura tedesca del primo Ottocento (a eccezione di Marx) distoglie lo sguardo da essa per paura del futuro, un futuro che la Germania vedeva sempre come qualcosa che rischiava di travolgere la sua cultura dall'esterno, arrivando sotto forma di rivoluzione, rivolta civile e stravolgimento della tradizione.

Auerbach amava la poesia di Goethe e amava leggerla, ma tuttavia riserva anche a Goethe lo stesso duro trattamento. Non credo sia forzato riconoscere, nel tono a volte duro del capitolo 17 di *Mimesis* («Miller il musicista»), che con la sua severa condanna dell'avversione di Goethe per gli sconvolgimenti e per l'idea stessa di cambiamento - accompagnata da un interesse esclusivo per la cultura aristocratica, da un desiderio profondamente radicato di sbarazzarsi degli «avvenimenti rivoluzionari» che sconvolgevano l'Europa, dall'incapacità di comprendere le correnti della storia popolare -, Auerbach indica non meri errori di giudizio, ma una profonda, errata piega che prende tutta la cultura tedesca e conduce fino agli orrori del presente. Forse così si finisce con l'attribuire troppo a Goethe, ma senza il suo arretramento di fronte al presente e a ciò che poteva essere fatto per immettere la cultura tedesca nelle sue dinamiche, ipotizza Auerbach, «si sarebbero forse create le condizioni per un adattamento della Germania più pacifico, e più libero da instabilità e da violenza, alla nuova realtà dell'Europa e del mondo» (Auerbach 1956, voi. 2, p. 217).

Quando queste righe piene di rimpianto, e a dire il vero un po' troppo misurate, furono scritte, all'inizio degli anni quaranta del Novecento, la Germania aveva ormai scatenato una tempesta sull'Europa che spazzò via tutto al suo passaggio. Nel frattempo i maggiori scrittori tedeschi dopo Goethe si erano impantanati nel regionalismo e in una concezione tradizionale della vita come vocazione. Il realismo non ebbe mai presa in Germania, e, se si eccettua Fontane, ben poco nel linguaggio tedesco aveva la gravità, l'universalità e il potere di sintesi necessari alla rappresentazione della realtà moderna, prima della comparsa dei *Buddenbrook* di Thomas Mann, nel 1901. Auerbach prende atto brevemente che Nietzsche e

Burkhardt erano sì in armonia con il loro tempo, ma non erano, naturalmente «rappresentant[i] realistici] della realtà contemporanea» (Auerbach 1956, voi. 2, p. 298). Contro il caotico irrazionalismo rappresentato dall'ethos anacronistico del nazionalsocialismo, Auerbach individua dunque un'alternativa nel realismo di molta prosa francese, in cui scrittori come Stendhal, Flaubert e Proust cercano di dare unità al frammentario mondo moderno, con la sua aperta lotta di classe, l'industrializzazione e l'espansione economica unita al senso di disagio morale, nelle eccentriche strutture del romanzo moderno, che prendono il posto di quella corrispondenza tra Eternità e Storia che aveva reso possibile la visione dantesca e che ormai era stata completamente travolta dalle dirompenti e distruttive correnti della modernità storica.

Gli ultimi capitoli di *Mimesis* sembrano adottare quindi un registro differente. Auerbach ora si occupa della storia del suo tempo, non del Medioevo o del Rinascimento né di culture relativamente distanti. Prendendo lentamente le mosse da acute osservazioni di eventi e personaggi della metà del XIX secolo, il realismo, in Francia, e, benché ne parli meno, in Inghilterra, assume il carattere di uno stile artistico capace di rappresentare lo squallore e la bellezza in modo diretto e senza fronzoli, anche se grandi maestri come Flaubert formulano un'etica dell'osservazione disinteressata, restia a intervenire in un mondo in preda a rapidi e rivoluzionari mutamenti. Il realismo sa vedere e rappresentare ciò che sta accadendo, anche se normalmente si concentra su figure provenienti da classi sociali popolari o dalla vita borghese. Come tutto ciò porti alla straordinaria ricchezza dell'opera di

Proust basata sulla memoria o allo *stream of consciousness* di Virginia Woolf e James Joyce, è il tema di alcune delle più straordinarie pagine di Auerbach alla fine del libro, di fronte alle quali non dovremmo mai dimenticare che l'autore sta parlando anche del lavoro di filologo e del modo in cui esso si radica nella modernità ed è parte integrante della rappresentazione della realtà. La moderna filologia romanza esemplificata da Auerbach acquisisce in tal modo una sua specifica identità intellettuale tramite la consapevole associazione con la letteratura realistica del suo tempo, e in particolare con l'eccezionale capacità del realismo francese di

affrontare la realtà non solo da un punto di vista locale, ma in una prospettiva universale e con una specifica missione europea. Nelle pagine di *Mimesis* si cela la sua ricca storia di analisi dell'evoluzione degli stili e delle prospettive.

Per rendere più chiaro il significato culturale e personale della ricerca di Auerbach, vorrei ora fare riferimento alla complessa struttura narrativa del *Dr. Faustus* di Thomas Mann, un romanzo del dopoguerra che, in modo molto più esplicito di *Mimesis* (venne pubblicato dopo l'opera di Auerbach), è sia una storia della moderna catastrofe tedesca, sia un tentativo di spiegarla. La terribile vicenda di Adrien Leverkùhn, un compositore di eccezionale talento che firma un patto con il diavolo per esplorare le potenzialità più estreme dell'arte e della mente, è narrata dal suo amico d'infanzia, Serenus Zeitblom, dotato di un talento decisamente inferiore. Mentre il mondo musicale di Adrien, privo di parole, gli permette di penetrare nell'universo dell'irrazionale e del puramente simbolico conducendolo infine alla follia, Zeitblom, umanista e studioso, cerca di stare al passo con lui traducendo il viaggio musicale di Adrien in una prosa lineare e lottando per dare un senso a ciò che sfida ogni comprensione. Per Mann i due uomini rappresentano i due aspetti della moderna cultura tedesca: da una parte, la vita ribelle di Leverkùhn e la sua musica che cerca di aprire nuove strade, sottraendosi alla vita ordinaria e spingendosi fino all'irrazionalità demoniaca; dall'altra, la prosa a volte sbrigativa e inelegante di Zeitblom, un amico intimo, testimone della propria stessa impotenza a prevenire o a contenere.

La trama è composta da diversi fili. Oltre alla storia di Adrien e al tentativo di Zeitblom di cimentarsi con essa (che include la storia della vita e della carriera di Zeitblom come umanista, studioso e insegnante), sono frequenti le allusioni alla guerra in corso che si conclude con la disfatta della Germania nel 1945. Certo in *Mimesis* non compaiono riferimenti alla storia contemporanea, né vi si ritrovano elementi del dramma e dei personaggi che animano il grande romanzo di Thomas Mann. Ma nelle allusioni al fallimento della letteratura tedesca di fronte alla realtà moderna e negli sforzi di Auerbach di dar forma nel proprio libro a una storia alternativa dell'Europa (un'Europa passata al vaglio dell'analisi

stilistica), *Mimesis* è anche un tentativo di ritrovare un senso, dei significati, a partire dai frammenti della modernità, frammenti attraverso i quali, dal suo esilio turco, l'autore vedeva la rovina dell'Europa, e in particolare della Germania. Come Zeitblom, Auerbach riafferma un progetto umano di redenzione del quale il libro e la sua paziente ricognizione filologica sono l'emblema, e ancora, come Zeitblom, ritiene che, alla stessa stregua del romanziere, lo studioso debba ricostruire la storia del suo tempo, compito che è parte integrante del suo personale impegno nel campo che gli è proprio. Tuttavia Auerbach rinuncia apertamente allo stile narrativo lineare che, nonostante le numerose parentesi e interruzioni, agisce ancora con forza su Zeitblom e i suoi lettori.

Nel paragonare se stesso al romanziere moderno, a Joyce e a Woolf che ricreano un intero mondo a partire da elementi casuali e normalmente privi di importanza, Auerbach rifiuta in modo esplicito di far ricorso a uno schema rigido, a una scansione narrativa ordinata e sequenziale o all'uso di rigide definizioni come strumenti di studio. «In compenso» dice verso la fine «mi sembra fruttuoso e realizzabile il metodo di lasciarmi guidare da alcuni motivi presentatisi alla mia mente a poco a poco e disinteressatamente, e di esaminarli in una serie di testi, diventatimi familiari e vivi nel corso della mia attività filologica» (Auerbach 1956, voi. 2, p. 333). A permettergli di abbandonarsi a questi motivi senza prefiggersi uno scopo specifico, è la consapevolezza che, in primo luogo, a nessuno è data la possibilità di offrire una sintesi completa della vita moderna, e, in secondo luogo, si può cogliere in qualche modo «[anche quell']ordine e quell'interpretazione della vita che sorgono da essa, cioè l'interpretazione che di volta in volta si forma nelle persone stesse; poiché in noi si compie ininterrottamente un processo di formazione e di interpretazione il cui soggetto siamo noi stessi» (Auerbach 1956, vol. 2, p- 333).

Questa testimonianza di profonda consapevolezza non può non colpire profondamente. In essa sono infatti in gioco, a volte in modo curioso, elementi e fattori diversi. Innanzitutto c'è il riconoscimento della stessa, rischiosa scommessa rappresentata dall'ambizioso progetto di tracciare la storia

della rappresentazione occidentale della realtà senza fondarsi su un metodo preesistente, né su uno schema cronologico, ma sull'interesse personale, sull'esperienza e sulla cultura. Questo primo punto implica poi, secondariamente, che interpretare la letteratura sia «un processo di formazione e di interpretazione il cui soggetto siamo noi stessi», e, in terzo luogo, che l'obiettivo non sia proporre una panoramica assolutamente coerente e onnicomprensiva del tema, perché non esistono un solo ordine e un'unica interpretazione, «ma molti, sia di persone diverse, sia della stessa persona in momenti diversi, cosicché dall'incrocio, dal completamento e dal contrasto sorge una concezione sintetica del mondo, o per lo meno un compito per la volontà di sintesi interpretativa del lettore» (Auerbach 1956, vol. 2, p. 334).

Tutto ciò è frutto senza dubbio di uno sforzo personale. Auerbach non ci offre un sistema, né una scorciatoia per accedere alla sua storia della rappresentazione della realtà nella letteratura occidentale. Dal nostro punto di vista, è facile cogliere una componente di ingenuità, e forse anche una sfumatura oltraggiosa, nel fatto che Auerbach usi termini duramente contestati quali «occidente», «realtà» e «rappresentazione» - ognuno dei quali ha fatto di recente versare fiumi d'inchiostro a critici e filosofi - in modo così diretto, disadorno e privo di ulteriori specificazioni. E' come se Auerbach avesse voluto esporre le proprie personali esplorazioni e, di conseguenza, la propria fallibilità allo sguardo sprezzante di critici pronti a deriderlo. Ma il trionfo di *Mimesis*, così come la sua, inevitabile, tragica imperfezione, risiede nell'aver rivelato che la mente umana studia le rappresentazioni letterarie del mondo storico così come potrebbe farlo qualsiasi autore, dalla prospettiva limitata del proprio tempo e della propria opera. Non esistono un metodo più scientificamente obiettivo o uno sguardo meno soggettivo; il grande studioso può sempre, però, fondare la propria visione sulla cultura, la dedizione e uno scopo morale. E' da questa combinazione, da questa mescolanza di stili che nasce *Mimesis*. E, a mio modo di vedere, il suo esempio resta indimenticabile, anche cinquant'anni dopo la sua pubblicazione in lingua inglese.

5. Il ruolo pubblico degli scrittori e degli intellettuali

Nel 1981, a New York, la rivista *The Nation* organizzò un convegno di scrittori. Pubblicò l'annuncio dell'evento, lasciando volutamente aperta - o almeno questa è la mia interpretazione - la questione della definizione di scrittore o scrittrice, e quindi anche dei requisiti eventualmente richiesti per partecipare. Risultato: centinaia di persone affollarono la sala da ballo di un hotel di Manhattan riempiendola fino a scoppiare. L'occasione del convegno fu offerta dall'imminente inizio dell'era Reagan; l'incontro era pensato come una risposta della comunità intellettuale e artistica. Ricordo che il dibattito si fece subito acceso proprio intorno alla definizione di scrittore, nella speranza che alcuni dei presenti venissero individuati come tali o, in caso contrario, costretti a lasciare la sala. La ragione era duplice. In primo luogo, si trattava di decidere chi avesse diritto di voto e chi no, e, in secondo luogo, si intendeva fondare un sindacato degli scrittori. Nonostante gli sforzi, non si riuscì a ridurre o rendere controllabile il numero; la consolante massa di persone lì convenuta continuò a restare immensa e ingombrante. Era infatti chiaro che nessuno dei convenuti, presentatisi come scrittori che si opponevano al reaganismo, avrebbe accettato di andarsene.

Ricordo con chiarezza che a un certo punto qualcuno suggerì saggiamente di adottare, per definire uno scrittore, la cosiddetta posizione sovietica: è scrittore chi sostiene di esserlo. Mi sembra che le cose si siano fermate lì, anche se venne fondato, in effetti, un Sindacato Nazionale degli Scrittori, che limitò tuttavia la propria area di intervento a questioni tecniche e professionali come la redazione di contratti standard più equi tra scrittori ed editori. Venne anche istituito un Congresso Americano degli Scrittori con il compito di affrontare le questione politiche, ma in breve naufragò per

la prepotenza di alcuni che volevano sfruttarlo per imporre posizioni che non potevano ottenere un consenso generale.

Da allora sono cambiate molte cose nel mondo degli scrittori e degli intellettuali e la definizione di chi o cosa sia uno scrittore o un intellettuale è diventata, se possibile, ancora più confusa e difficile da stabilire con precisione. Io ho provato a dare una risposta a questo interrogativo nel 1993 in alcune conferenze, le *Reith Lectures*, intitolate *Representations of the Intellectual* [Said 1995], ma le ulteriori, profonde trasformazioni politiche ed economiche in seguito intervenute mi hanno portato, in questo saggio, a rivedere molti punti e ad aggiungere altri elementi. Al centro di tutti questi cambiamenti si trova una tensione irrisolta che è andata acuendosi: gli scrittori e gli intellettuali possono essere definiti apolitici e, in caso affermativo, come e in quale misura? Per il singolo scrittore e intellettuale la difficoltà aumenta per il fatto che, paradossalmente, lo spazio pubblico e politico è diventato ormai così ampio da risultare virtualmente sconfinato. Il mondo bipolare della Guerra fredda si è ormai dissolto ed è passato per molteplici riconfigurazioni; di conseguenza, altrettanto innumerevoli risultano le variazioni sul tema della collocazione o posizione, fisica e metaforica, dello scrittore, nonché della possibilità che gli viene offerta di ricoprire ruoli divergenti - ovviamente, ammesso che la nozione di scrittore o intellettuale abbia ancora un significato e un'esistenza coerenti e definibili. Il ruolo dello scrittore americano dopo l'11 settembre è, ancor più di prima, scrivere e parlare di «noi».

Tuttavia, nonostante il fiume di libri e articoli dedicati alla scomparsa degli intellettuali e al fatto che la fine della Guerra fredda, l'apertura delle più importanti università americane a legioni di scrittori e di intellettuali, l'era della specializzazione, del commercio e della mercificazione onnicomprensiva nella nuova economia globalizzata hanno spazzato via la vecchia e romantica nozione del solitario scrittore intellettuale (assimilo provvisoriamente qui i due termini per ragioni pratiche, e ne spiegherò in seguito la ragione), le idee e le pratiche degli scrittori-intellettuali che entrano a contatto con lo spazio pubblico o ne sono parte integrante sono ancora molto vitali. Recentemente il loro ruolo di oppositori (ma anche, purtroppo, di sostenitori) della guerra angloamericana in Iraq ne ha

fornito un esempio incontestabile.

Nelle tre o quattro lingue e culture contemporanee di cui posso dire di sapere qualcosa, l'importanza degli scrittori e degli intellettuali mi sembra piuttosto chiara, per non dire evidente, perché molte persone sentono ancora il bisogno di guardare allo scrittore-intellettuale come a qualcuno cui poter prestare ascolto e che possa fungere da guida nella confusione del presente, o come al leader di una fazione, di una tendenza o di un gruppo che lotta per ottenere più potere e influenza. L'origine gramsciana di questi due modi di interpretare il ruolo dell'intellettuale è palese.

Ora, nel mondo arabo-islamico, le due parole usate per designare l'intellettuale sono *muthaqqaf* e *mufakir*. La prima deriva da *thaqafa*, «cultura» (dunque, uomo di cultura), la seconda da *fikr*, «pensiero» (dunque, uomo di pensiero). In entrambi i casi, il prestigio connaturato al significato profondo di questi termini è accresciuto dall'implicito confronto con il governo in carica, considerato privo di credibilità e popolarità, di spessore culturale e filosofico. Nel vuoto morale creato, per esempio, da governi re-pubblicani dinastici - come, per esempio, in Egitto, Iraq, Libia o Siria - molti si rivolgono alla religione o agli intellettuali laici (ancora in larga maggioranza uomini) per trovare quella guida che l'autorità politica non riesce più a offrire. Anche se i governi sono stati abili nel cooptare gli intellettuali e farne i loro portavoce, la ricerca del vero intellettuale continua, e continua la lotta.

Nell'area francofona, la parola *intellectuel* implica un rimando allo spazio pubblico in cui figure ormai venute meno, come Sartre, Foucault, Bourdieu e Aron, discutevano ed esponevano le loro opinioni rivolgendosi a un pubblico molto vasto. Dai primi anni ottanta, la scomparsa di molti *maîtres penseurs* è stata salutata con malevola soddisfazione e con una specie di sollievo, come se il vuoto venutosi a creare desse a molta gente comune l'opportunità di esprimersi per la prima volta dai tempi di Zola. Oggi, grazie al «revival» di Sartre e alla pubblicazione postuma, quasi quotidiana, delle idee di Pierre Bourdieu su *Le Monde* e *Libération*, mi sembra che molti si siano riconciliati con gli intellettuali. Visti da una certa distanza, i dibattiti sulla politica sociale ed economica sembrano piuttosto vivaci e meno faziosi che negli Stati Uniti.

Per quanto riguarda l'Inghilterra, un buon punto di partenza per capire la storia della parola *intellectual* è fornito dalla breve presentazione di Raymond Williams, che, in *Keywords*, ne delinea il campo di forza, connotato in modo sostanzialmente negativo. I successivi, eccellenti lavori di Stefan Collini, John Carey e altri hanno approfondito e ulteriormente perfezionato l'analisi dell'attività cui intellettuali e scrittori sono stati relegati. Anche Williams ha in seguito sviluppato le sue considerazioni sostenendo che, nella seconda metà del XX secolo, il termine «intellettuale» ha cominciato a presentare nuove e più sottili sfumature, molte delle quali hanno a che fare con l'ideologia, la produzione culturale e la capacità di organizzare il pensiero e il sapere. L'uso inglese del termine starebbe quindi cambiando e assimilando parte dei significati e degli usi comuni in Francia e, in generale, in ambito europeo. Ma, come nel caso della Francia, gli intellettuali della generazione di Williams sono ormai tutti usciti di scena (fatta eccezione per il brillante e lucidissimo Eric Hobsbawm) e, a giudicare da alcuni suoi successori alla *New Left Review*, sembra si sia inaugurata un'epoca di immobilismo di sinistra. Se si pensa alla rinuncia del New Labour al proprio passato e all'allineamento del partito alla campagna americana di riordino del mondo, non mancano certo nuove occasioni per apprezzare il ruolo di dissidente dello scrittore europeo. Gli intellettuali neoliberisti e thatcheriani sono praticamente tutti ancora ai loro posti (di grande influenza) e possono disporre di molti pulpiti da cui parlare, per esempio quando si tratta di sostenere oppure osteggiare la guerra in Iraq.

Nel contesto americano la parola *intellectual* è meno frequente rispetto alle tre platee di discorso e discussione sopra menzionate. Forse perché l'estrema professionalizzazione e la specializzazione ingabbiano il lavoro intellettuale in un quadro normativo molto più rigido di quanto avvenga nel mondo arabo, francese o britannico. Il culto degli esperti non è mai stato tanto diffuso come negli Stati Uniti, dove l'intellettuale impegnato ha l'impressione di poter osservare con un colpo d'occhio il mondo intero. Inoltre, è vero che gli Stati Uniti pullulano di intellettuali che invadono senza sosta l'etere, la carta stampata e il cyberspazio con le loro esternazioni, ma è

altrettanto vero che lo spazio pubblico è talmente dominato da questioni di politica e governo, e da considerazioni di potere e autorità, che l'idea che un intellettuale che non sia spinto da ragioni di carriera o dall'ambizione di conquistarsi l'ascolto di una o più persone di potere è semplicemente assurda. Profitto e celebrità sono incentivi potenti. In anni e anni di apparizioni televisive e di interviste, mi è sempre stata rivolta la domanda: «che cosa pensa che gli Stati Uniti dovrebbero fare in questa circostanza o a tale proposito?». A mio parere, è un segno di come la normatività si sia ormai insediata nel cuore della pratica intellettuale al di fuori dell'università. E consentitemi di aggiungere che ho sempre ritenuto una questione di principio *non* rispondere a questa domanda.

In America, senza dubbio, non mancano, sulla scena pubblica, intellettuali legati all'uno o all'altro partito politico, lobby, interesse specifico o potere straniero. Il mondo dei *think tanks* di Washington, i vari talk show televisivi, gli innumerevoli programmi radio, per non parlare delle migliaia e migliaia di interventi occasionali su giornali e riviste, attestano abbondantemente quanto lo spazio pubblico sia saturo di interessi, autorità e poteri la cui estensione, se li si considera tutti insieme, è letteralmente inimmaginabile ed estremamente varia dal punto di vista degli scopi; si basano, però, su un unico presupposto, vale a dire sull'implicita idea di uno stato neoliberista e post-welfare che non si dichiara responsabile dell'ambiente naturale e che non risponde del proprio operato ai cittadini, ma solo a un'ampia rete di *corporadon* globali che nessuna sovranità o barriera tradizionale riesce a limitare. L'ineguagliabile potenza militare degli Stati Uniti è parte integrante di questa nuova struttura. Stiamo cominciando solo adesso a capire che le varie forme di organizzazione, le pratiche tipiche della nuova situazione economica, che emergono solo lentamente e per frammenti, e un'amministrazione che associa l'idea di sicurezza nazionale alla guerra preventiva (pratiche e forme organizzative in molti casi nuove, in altri ispirate o mutate dal classico sistema imperiale), sono state predisposte per disegnare una geografia che ha lo scopo di travolgere e a poco a poco spazzare via qualsiasi residua possibilità di azione. (Si veda, come esempio di quello che intendo, Yves Dezalay e Bryant G. Garth, *Dealing*

in Virtue: International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order). Non dobbiamo farci ingannare dalle dichiarazioni di Thomas Friedman, Daniel Yergin, Joseph Stanislas e di moltissimi altri che hanno inneggiato alla globalizzazione nella convinzione che sia il miglior sistema della storia umana, ma non dobbiamo neppure trascurare i vantaggi che, pur in modo meno appariscente, la cosiddetta globalizzazione dal basso, come Richard Falk ha chiamato il sistemamondo post-westfaliano, può offrire in termini di opportunità di innovazione e sviluppo del potenziale umano. Esiste oggi un'estesa rete di ONG create per sostenere i diritti umani e delle minoranze, le richieste delle donne e le questioni ambientali, ed esistono movimenti che operano per un cambiamento democratico e culturale; benché non possano sostituirsi all'azione politica o alla mobilitazione, soprattutto quando si tratta di denunciare o cercare di prevenire guerre illegali, nella maggior parte dei casi questi movimenti e gruppi rappresentano una forma di resistenza nei confronti dell'incalzante status quo globale.

Resta tuttavia il fatto che, come hanno sostenuto Dezelay e Garth («L'imperialisme de la vertu»), molte ONG internazionali, dato il modo in cui raccolgono fondi, rientrano nel quadro operativo che due ricercatori hanno definito «imperialismo della virtù» e rischiano di diventare semplici appendici delle multinazionali e di grandi fondazioni come la Ford, centri di virtù civiche che prevengono ulteriori possibilità di perseguire cambiamenti più profondi o di riesaminare i presupposti su cui si basano.

Allo stesso tempo, è utile, e tutt'altro che confortante, confrontare il mondo del discorso accademico, con il suo gergo ermetico e le sue innocue lotte intestine, con quanto accade nello spazio pubblico che lo circonda. Pioniere di queste ricerche, Masao Miyoshi ha analizzato la progressiva marginalizzazione delle discipline umanistiche. A mio avviso, la separazione tra i due ambiti, accademico e pubblico, è più netta negli Stati Uniti che in qualsiasi altra parte del mondo, sebbene dal lamento funebre di Perry Anderson sulla sinistra, in cui annuncia di aver assunto la direzione della *New Left Review*, si evinca chiaramente che il pantheon residuo di eroi inglesi, americani e continentali, è, con una sola eccezione,

quasi esclusivamente accademico, maschile ed eurocentrico. Ho trovato stupefacente che Anderson non tenesse in alcun conto intellettuali non accademici come John Pilger e Alexander Cockburn, figure accademiche, ma anche del mondo politico come Chomsky, Zinn, il defunto Eqbal Ahmad, Germaine Greer, o personaggi molto diversi tra loro come Mohammed Sid Ahmad, bell hooks, Angela Davis, Cornei West, Serge Halimi, Miyoshi, Ranajit Guha, Partha Chatterjee, per non parlare poi dell'impressionante battaglione di intellettuali irlandesi che dovrebbe imporgli di includere almeno Seamus Deane, Luke Gibbons e Declan Kiberd. Di certo nessuno di loro sottoscriverebbe il necrologio del «grande slam neoliberalista» pronunciato da Anderson.

La candidatura di Ralph Nader alle presidenziali americane del 2000 fu una grande novità: un intellettuale d'opposizione era in corsa per la più potente carica elettiva del mondo e si avvaleva di una retorica e di una tattica di demistificazione e di disincanto per offrire a un elettorato in gran parte ostile un'informazione alternativa fondata su fatti e numeri. La sua era una strategia politica radicalmente contraria alla genericità, agli slogan insulsi e poi alla mistificazione, e al fervore religioso adottati dai due candidati dei partiti di maggioranza, caldeggiati dai media e paradossalmente, a causa del loro immobilismo, anche dagli intellettuali umanisti accademici. La posizione competitiva di Nader mise in luce quanto si fosse lontani dall'aver annullato eventuali tendenze oppositive presenti in seno alla società globale, come del resto dimostrano anche il risorgere del riformismo in Iran e il consolidarsi dell'antirazzismo democratico in varie parti dell'Africa, per esempio, o ancora il conflitto di Seattle contro il WTO, la guerra di liberazione del Sud del Libano, la protesta mondiale senza precedenti contro la guerra in Iraq ecc. La lista sarebbe lunga e avrebbe un tono ben diverso (se la si volesse leggere attentamente) dal registro accomodante adottato da Anderson. La campagna elettorale di Nader differiva da quella dei suoi oppositori anche perché mirava a ridestare la consapevolezza democratica dei cittadini rispetto al potenziale non sfruttato di partecipazione alle risorse del paese, e non solo avidità o un semplice consenso verso ciò che viene fatto passare per politica.

Poco fa ho sbrigativamente assimilato le parole intellettuali e scrittore; è giunto il momento di mostrare perché e in che senso esse siano in relazione, nonostante lo scrittore abbia altre origini e una storia diversa. Nel linguaggio quotidiano lo scrittore, almeno nell'ambito delle lingue e delle culture che mi sono familiari, è chi fa letteratura, vale a dire un romanziere, un poeta o un drammaturgo. Credo che in generale in tutte le culture gli scrittori abbiano un posto distinto, e forse più in vista degli intellettuali. Lo scrittore, a differenza dell'intellettuale, si ammantava di un'aura di creatività e di una forma quasi sacrale di originalità (che spesso fa sì che lo si assimili al «vate»). In rapporto alla letteratura, poi, l'intellettuale rientra nella disprezzata e parassitaria schiera dei critici. (Gli attacchi ai critici in quanto sgradevoli e pedanti figure capaci solo di piegare le parole ai loro tediosi sofismi ha una lunga tradizione.) Tuttavia, verso la fine del XX secolo, lo scrittore ha assunto sempre più le caratteristiche polemiche dell'intellettuale, incaricandosi di dire la verità al potere, di farsi testimone di persecuzioni e sofferenze e di levare una voce dissidente in caso di conflitto con l'autorità. Segni di questa progressiva assimilazione dovrebbero includere il caso Salman Rushdie in tutte le sue ramificazioni, la formazione di numerosi parlamenti e congressi di scrittori nati allo scopo di affrontare questioni come l'intolleranza, il dialogo tra le culture, i conflitti civili (come in Bosnia e in Algeria), la libertà di parola e la censura, la verità e la riconciliazione (come in Sudafrica, Argentina, Irlanda e altrove), e il particolare ruolo simbolico dello scrittore-intellettuale che testimonia dell'esperienza di un paese o di una regione assegnando in questo modo a tale esperienza un'identità riconoscibile e iscritta per sempre nell'ordine del giorno globale. Il modo più semplice per mostrare l'esistenza di questa connessione consiste nell'elencare i nomi di alcuni (non tutti) recenti vincitori del premio Nobel, lasciando che ciascun nome evochi un'area emblematica del globo, che a sua volta può essere vista come una specie di piattaforma o di trampolino di lancio per i successivi interventi dello scrittore in dibattiti che hanno luogo a grande distanza dal mondo letterario. Da questo punto di vista si dovrebbero ricordare almeno Nadine Gordimer, Kenzaburo Oe, Derek Walcott, Wole Soyinka, Gabriel García

Márquez, Octavio Paz, Elie Wiesel, Bertrand Russell, Günter Grass e Rigoberta Menchu.

Ora, è anche vero che, come ha mostrato Pascale Casanova nella sua brillante panoramica di *La république mondiale des lettres*, esiste ormai un sistema globale della letteratura che si è formato lentamente nel corso degli ultimi centocinquant'anni e che segue precise regole di *litterarité*, tempo, canone, internazionalismo e valori di mercato. L'efficienza del sistema è provata dalle tipologie di scrittori cui tale sistema ha dato vita e che l'autrice, nel suo saggio, discute, ovvero le categorie dello scrittore assimilato, dissidente, convertito, tutte definite e classificate in una struttura che si apparenta a tutti gli effetti a un sistema di mercato altamente efficiente e globalizzato. L'analisi di Casanova tende a dimostrare come questo potente sistema altamente pervasivo possa arrivare al punto di incentivare addirittura una sorta di indipendenza da esso, come, per esempio, nei casi di Joyce e Beckett, scrittori il cui linguaggio e la cui scrittura non si sottomettono alla legge dello stato o del sistema.

Per quanto ammiri il libro di Casanova, tuttavia ritengo che presenti, irrisolta, una contraddizione di base. *La république* sembra infatti implicare che la letteratura, in quanto sistema globalizzato, goda di una forma di autonomia che la colloca in larga misura al di là della bieca realtà delle istituzioni e del discorso politico. Questa idea ha una sua plausibilità teorica là dove l'autrice parla di un «espace littéraire international» con le proprie leggi interpretative, una specifica dialettica interna tra opera individuale e insieme, e proprie problematiche relative al nazionalismo e alle lingue nazionali. Casanova, tuttavia, non si spinge lontano come Adorno, e come il sottoscritto (vi ritornerò brevemente alla fine), nel sostenere che la situazione di inconciliabile tensione in cui devono essere, e spesso sono, consapevolmente tenuti lo spazio estetico e quello sociale è un segno evidente della modernità, e trascura di analizzare i modi in cui il letterato o lo scrittore si trova implicato nel grande contesto culturale post-Guerra fredda, frutto delle mutate condizioni politiche di cui ho parlato in precedenza, e come viene frequentemente chiamato a esprimersi in suo nome.

In questo nuovo, più ampio contesto, la basilare distinzione

tra scrittori e intellettuali non è più necessaria perché, agendo ormai entrambi nella nuova sfera pubblica dominata dalla globalizzazione (data per scontata anche da aderenti alla *fatwa* di Khomeini), ricoprono un ruolo pubblico che può essere analizzato secondo gli stessi parametri. In altri termini, si potrebbe anche dire che mi concentrerò su quello che gli scrittori e gli intellettuali hanno in comune nel momento in cui decidono di intervenire nella sfera pubblica. Non è mia intenzione rinunciare, in tal modo, alla possibilità di pensare un'area estranea a quella globalizzata; anzi, mi soffermerò a esaminarla, ma la prenderò in considerazione solo alla fine del saggio, poiché il mio principale obiettivo consiste nel mettere in luce il ruolo dello scrittore all'interno del sistema esistente.

Permettetemi ora di fare qualche osservazione sulle caratteristiche tecniche dell'intervento intellettuale oggi. Per dare un'idea chiara e precisa di come sia aumentata la velocità di comunicazione nell'ultimo decennio, vorrei mettere a confronto l'opinione di Jonathan Swift su cosa fosse un efficace intervento pubblico all'inizio del XVIII secolo con la nostra concezione attuale. Swift era sicuramente il più agguerrito autore di pamphlet del suo tempo e, durante la campagna contro il duca di Marlborough nel 1713 e nel 1714, il suo scritto intitolato «The Conduct of the Allies» vendette per le strade, in pochi giorni, 15 000 copie. Questo danneggiò il duca, ma non modificò la convinzione pessimistica di Swift (che datava da *A Tale of a Tub*, del 1694) che il suo testo avesse solo un valore effimero e servisse solo nel breve periodo in cui era destinato a circolare. Aveva senz'altro in mente la *querelle* in corso degli antichi e dei moderni, nella quale venerabili scrittori come Omero e Orazio primeggiavano, per la longevità e perennità delle loro opere, su figure moderne come Dryden, in virtù dell'antichità e dell'originalità dei loro punti di vista. Nell'era dei media elettronici simili considerazioni sembrano quasi perdere significato, dato che chiunque disponga di un computer e di un buon accesso a internet è in grado di raggiungere un numero di persone molto più elevato di Swift e può contare sul fatto che i suoi scritti vengano conservati oltre ogni limite finora concepibile. Oggi le nostre idee riguardo ad archivi e discorsi vanno riviste radicalmente e non possono più essere definite come Foucault

ha analiticamente cercato di fare solo due decenni fa. Anche se si scrive per un quotidiano o una rivista, le possibilità di moltiplicare la diffusione e, almeno in linea di principio, l'illimitato periodo di conservazione del testo hanno completamente annullato la distinzione tra pubblico attuale e virtuale. Tutto questo ha certo limitato il potere dei regimi di censurare o bandire la scrittura che considerano pericolosa, anche se, è il caso di notarlo, esistono mezzi piuttosto rozzi ma efficaci per fermare o circoscrivere la funzione libertaria della stampa on line. Fino a tempi recenti l'Arabia Saudita e la Siria, per esempio, hanno vietato l'uso di internet e la televisione via satellite. Entrambi questi paesi adesso tollerano un limitato accesso alla rete, ma hanno anche installato sofisticati sistemi di interdizione per mantenerne il controllo sul lungo periodo.

Allo stato attuale un articolo che scrivo, per esempio, a New York per un giornale inglese ha molte probabilità di riapparire su siti web personali o di arrivare via mail negli Stati Uniti, in Europa, in Giappone, in Pakistan, in Medio Oriente, in America Latina, in Sudafrica o in Australia. Autori ed editori hanno scarse possibilità di controllare quanto viene ristampato e rimesso in circolazione. Per chi si scriviamo allora, vista la difficoltà di sapere con precisione chi sarà il destinatario? Penso che molti si rivolgano a chi ha commissionato il pezzo o ai loro lettori ideali. L'idea di una comunità immaginaria ha immediatamente acquisito una dimensione piuttosto letterale, ancorché virtuale. Certo - ne ho fatto l'esperienza quando ho cominciato, dieci anni fa, a scrivere in arabo testi destinati a un pubblico di arabi - è inevitabile cercare di crearsi o modellarsi un pubblico e rivolgersi a un gruppo di sostenitori, oggi più ancora che ai tempi di Swift, il quale poteva presumere senza troppa difficoltà che la persona da lui indicata come un «uomo di chiesa inglese» rappresentasse in effetti il suo pubblico reale, fedele e circoscritto.

Ecco perché dovremmo sempre agire tenendo a mente che, con tutta probabilità, riusciremo a raggiungere un pubblico molto più vasto di quello che avremmo potuto pensare solo dieci anni fa, e questo benché le opportunità di conservare a lungo questo pubblico siano, per la stessa ragione, piuttosto esigue. La realtà della scrittura oggi è questa, non una pia

illusione. Una situazione di questo tipo rende difficile agli scrittori dare per scontato che vi siano punti in comune tra loro e il pubblico o ritenere che determinati riferimenti o allusioni vengano colti immediatamente. Ma scrivere in questo spazio nuovo e stranamente espanso ha una conseguenza ancora più rischiosa: si possono dire cose che risulteranno totalmente oscure, o, al contrario, assolutamente chiare, ma, se si ha il senso della propria vocazione politica e intellettuale (di cui parlerò tra un istante), bisogna perseguire la trasparenza, non l'oscurità. Inoltre, anche la prosa lineare, semplice, chiara presenta delle difficoltà: si corre sempre il rischio di cadere nell'ingannevole stile anodino dell'idioma giornalistico, l'inglese globale usato indistintamente dalla CNN o da *USA Today*.

Il dilemma è reale: o si rischia di allontanare i lettori (e, cosa ancora più pericolosa, i redattori) o si cerca di conquistarli con uno stile che assomiglia troppo a quello che ci proponiamo di analizzare e mettere in discussione. Dobbiamo sempre ricordare, mi ripeto, che non abbiamo altro linguaggio a portata di mano, e che il linguaggio che usiamo deve essere lo stesso linguaggio usato dal Dipartimento di Stato o dal Presidente quando dichiarano di sostenere i diritti umani e scatenano una guerra per «liberare» l'Iraq. Devo essere in grado di usare questo linguaggio per riappropriarmi dell'argomento, recuperarlo e rimetterlo in rapporto con la complicatissima realtà che i miei antagonisti, dalla loro posizione privilegiata, hanno semplificato, tradito, sminuito e cancellato. Dovrebbe essere chiaro a questo punto che un intellettuale non si limita semplicemente a esporre gli interessi di qualcun altro; deve individuare i propri oppositori, chi si è reso responsabile del presente stato di cose, gli antagonisti che deve affrontare a viso aperto.

Benché sia vero, e anche scoraggiante, che tutti i principali mezzi di comunicazione siano controllati da interessi potenti e, di conseguenza, dagli antagonisti ai quali si intende opporre resistenza o che si intende attaccare, è altrettanto vero che un'energia intellettuale relativamente mobile può trarre vantaggio da questa situazione e moltiplicare i tipi di piattaforme disponibili. Da una parte, dunque, sei enormi multinazionali presiedute da sei uomini controllano la maggior

parte dei canali di diffusione delle immagini e delle notizie. Dall'altra, gli intellettuali indipendenti formano una comunità concreta allo stadio embrionale; sono fisicamente separati gli uni dagli altri, eppure connessi in vari modi a un gran numero di comunità di attivisti trascurate dai principali media, ma che hanno a loro disposizione altri tipi di «macchine oratorie», come le chiamava sarcasticamente Swift. Pensate all'impressionante gamma di opportunità offerte da conferenze, pamphlet, radio, giornali alternativi, scritti occasionali, interviste, manifestazioni, pulpiti e internet, per citarne solo alcune. E' vero, è uno svantaggio notevole non avere la possibilità di prendere la parola in trasmissioni importanti come *NewsHour*, della PBS, *Nightline*, dell'ARC, oppure, quando succede, avere a disposizione solo pochi minuti. Ma si offrono spontaneamente ben altre occasioni, e non in quella forma, telegrafica e frammentaria, bensì in situazioni che garantiscono una maggiore estensione temporale. La rapidità è un'arma a doppio taglio. C'è la rapidità dello stile riduttivo dello slogan, che è la caratteristica precipua del discorso dell'esperto, che va subito al punto, è fatto di formule ed è in apparenza pragmatico, e la rapidità di risposta e formulazione che gli intellettuali e molti altri cittadini possono adottare per esprimere in modo più articolato e completo un punto di vista alternativo. Insomma, se sapremo sfruttare nel modo migliore quello che abbiamo a nostra disposizione in piattaforme diverse (o «palchi itineranti», per usare un altro termine di Swift) e se saremo sufficientemente e creativamente attenti a non perdere nessuna occasione di farne uso (per esempio appropriandoci di spazi evitati da personalità televisive, esperti o candidati politici o non disponibili per loro), sarà possibile avviare una discussione più ampia.

Il potenziale di emancipazione, e dunque anche il timore sorto per questa nuova situazione, non deve essere sottovalutato. Permettetemi di citare un esempio recente e molto significativo per spiegare quello che intendo dire. Ci sono quattro milioni di rifugiati palestinesi sparsi un po' in tutto il mondo, un numero significativo di loro vive in grandi campi di rifugiati in Libano (dove nel 1982 ebbe luogo il massacro dei campi di Sabra e Chatila), Giordania, Siria e nei territori occupati in Israele (Gaza e Cisgiordania). Nel 1999,

un intraprendente gruppo di giovani e colti rifugiati del campo di Deheisheh, vicino a Betlemme, in Cisgiordania, fondò l'Ibdaa Center, caratterizzato da quello che venne chiamato il progetto Across Borders. Si trattava di un rivoluzionario sistema per mettere in contatto i rifugiati dei campi più importanti, separati geograficamente e politicamente da barriere invalicabili, usando il computer. Per la prima volta da quando i loro genitori erano stati allontanati, nel 1948, la seconda generazione di palestinesi rifugiati a Beirut o ad Amman poteva comunicare con la rispettiva controparte in Palestina. I partecipanti al progetto organizzarono iniziative molto interessanti; per esempio, i residenti di Deheisheh visitarono quelli che un tempo erano i loro villaggi in Palestina e descrissero le loro emozioni e ciò che avevano visto a beneficio di altri rifugiati che ne avevano sentito parlare, ma non potevano avere accesso a questi luoghi. Nel giro di poche settimane, l'ondata di solidarietà emersa in questo modo prese una piega diversa quando le negoziazioni tra l'OLP e Israele arrivarono al malaugurato punto in cui si trattava di affrontare la questione dei rifugiati e del loro ritorno, questione che, insieme a quella di Gerusalemme, provocò l'irrigidirsi delle posizioni e lo stallò del processo di pace. Come diretta conseguenza di questo fatto, alcuni rifugiati palestinesi ebbero la sensazione che la loro presenza e volontà politica avesse per la prima volta trovato espressione e che il loro statuto fosse nettamente diverso dal destino di semplici oggetti cui si erano rassegnati per mezzo secolo. Il 26 agosto 2000, tutti i computer di Deheisheh furono distrutti con un atto di vandalismo politico che non lascia dubbi sul fatto che si pensava che i rifugiati dovessero rimanere rifugiati ovvero che non avessero diritto di mettere in discussione lo status quo fondato da lungo tempo sul loro silenzio. Non sarebbe difficile stilare una lista dei possibili sospetti, ma è arduo immaginare che qualcuno di loro possa un giorno essere davvero individuato o punito. In ogni caso gli abitanti del campo di Deheisheh si sono subito dati da fare per riaprire l'Ibdaa Center, e sembra che entro certi limiti ci siano riusciti.

Chiarire perché, in questo e in altri contesti analoghi, individui e gruppi preferiscano la scrittura e la possibilità di esprimersi al silenzio, equivale a chiarire quale sia la

responsabilità dello scrittore e dell'intellettuale nella sfera pubblica. Intendo dire che l'esistenza di singoli individui e gruppi che cercano giustizia sociale ed equità economica, che capiscono (come dice Amartya Sen) che la libertà deve includere il diritto a un ampio ventaglio di scelte che implicano uno sviluppo culturale, politico, intellettuale ed economico, porta *ipso facto* al desiderio di esprimersi rompendo il silenzio. Questo è l'idioma funzionale della vocazione intellettuale. L'intellettuale si trova infatti nella posizione giusta per rendere possibile e vera la formulazione di queste aspettative e di questi desideri.

Ora, ogni intervento discorsivo è, naturalmente, legato a una particolare occasione e presuppone un consenso, un paradigma, un'episteme e una prassi (ognuno può usare la definizione che preferisce per indicare la norma discorsiva prevalente e accettata) già esistenti, che si tratti della guerra anglo-americana contro l'Iraq, delle elezioni nazionali in Egitto e negli Stati Uniti, delle pratiche di immigrazione in un paese o in un altro, o dei problemi ecologici dell'Africa occidentale. In tutte queste situazioni e in molte altre, è un segno caratteristico dell'epoca in cui viviamo il fatto che tenda a formarsi una cupola di ortodossia, incarnata dal governo e dai principali media, contro la quale è molto difficile agire, anche se l'intellettuale deve sempre partire dal presupposto che sia possibile indicare alternative. Così, per ripetere un'ovvietà, ogni situazione deve essere interpretata in base alle sue caratteristiche specifiche, ma (e, vorrei sottolineare, è quasi sempre così) in ogni situazione si registra un conflitto tra, da una parte, un potente sistema di interessi e, dall'altra, interessi meno potenti, frustrati, silenziosi, minacciati di inglobamento o di estinzione da parte di chi è più forte. Va da sé che per l'intellettuale americano la responsabilità è maggiore, gli spazi d'intervento numerosi, la sfida molto ardua. Gli Stati Uniti, dopo tutto, sono l'unica potenza globale; intervengono praticamente in ogni angolo del mondo e le loro possibilità di dominio sono immense, per quanto non infinite.

Il ruolo dell'intellettuale è un ruolo dialettico, oppositivo, capace di mettere a nudo e spiegare il conflitto al quale ho fatto riferimento in precedenza, di sfidare e sconfiggere, ovunque e ogni volta sia possibile, il silenzio imposto e la

calma normalizzata di un potere invisibile. Perché esiste un'equivalenza intellettuale e sociale tra questa massa di dispotici interessi collettivi e il discorso usato per giustificare, mascherare o mistificare il loro operato prevenendo eventuali obiezioni e opposizioni.

Pierre Bourdieu e i suoi collaboratori diedero alle stampe nel 1993 un'opera collettiva intitolata *La misère du monde*, allo scopo di sottoporre all'attenzione dei politici quello che nella società francese l'ingannevole ottimismo del discorso pubblico aveva nascosto. Questo genere di libri svolge un ruolo intellettuale cosiddetto «negativo», il cui obiettivo consiste nel «produrre e diffondere strumenti di difesa contro il dominio simbolico che fa sempre più affidamento sull'autorità della scienza» o di un esperto quando incita all'unità nazionale facendo leva sull'orgoglio, la storia e la tradizione per intimidire la gente e sottometterla. Ovviamente l'India o il Brasile sono diversi dall'Inghilterra o dagli Stati Uniti, ma queste differenze di cultura e di economia, spesso messe in primo piano, non dovrebbero far perdere di vista le somiglianze, ancora più allarmanti, tra le tecniche usate e, molto spesso, il comune obiettivo di deprivazione e repressione che mira a sottomettere le persone. Aggiungo che non è sempre necessario presentare un'astrusa e dettagliata teoria della giustizia per combattere intellettualmente l'ingiustizia, dato che oggi disponiamo già di un rifornito magazzino internazionale di convenzioni, protocolli, risoluzioni e carte a cui le autorità nazionali non dovrebbero fare altro che attenersi, se lo volessero. Allo stesso modo e per le stesse ragioni rifiuto la posizione ultrapostmoderna (per esempio, quella di Richard Rorty, che finge di battersi contro qualcosa che chiama sdegnosamente «sinistra accademica»), che, di fronte alla pulizia etnica o al genocidio - quello per esempio che aveva luogo in Iraq nel periodo delle sanzioni al regime -, alla tortura, alla censura, alla fame e all'ignoranza (disgrazie volute dagli uomini, non castighi divini), dà dei diritti umani una definizione in termini culturali o nominalistici, sostenendo che, quando tali diritti vengono violati, non hanno realmente lo status loro accordato da biechi fondazionisti, come il sottoscritto, per i quali, invece, sono reali quanto qualsiasi altra cosa.

Penso sia corretto dire che la sottomissione depoliticizzata o estetizzata, insieme a varie forme di trionfalismo e di xenofobia, o di apatia e di disfatta, a partire dagli anni sessanta è stata usata principalmente per spegnere ogni residuo desiderio di partecipazione democratica (altrimenti nota come «pericolo per la stabilità»). Lo si evince chiaramente dalla lettura di *The Crisis of Democracy*, scritto, sotto l'egida della Commissione Trilaterale, un decennio prima della fine della Guerra fredda. La tesi sostenuta è che l'eccessiva democrazia rappresenti una minaccia per la governabilità, e che la passività renda più facile alle oligarchie e agli esperti di politica mantenere in riga la popolazione. Una volta costretti ad ascoltare in continuazione esperti patentati che spiegano che la libertà cui noi tutti aspiriamo richiede la *deregulation* e le privatizzazioni oppure la guerra e che il nuovo ordine mondiale coincide addirittura con la fine della storia, è raro che sorga in noi il desiderio di sottoporre a questo ordine richieste individuali o collettive. Chomsky si occupa instancabilmente da anni di questa sindrome paralizzante.

Permettetemi di fare un esempio tratto dalla mia esperienza personale negli Stati Uniti oggi, esperienza che evidenzia quanto siano grandi le sfide che l'individuo si trova ad affrontare e come sia facile scivolare nell'immobilismo. Quando scopriamo di essere gravemente ammalati, sprofondiamo in un universo di prodotti farmaceutici oltraggiosamente cari, molti dei quali sono ancora in fase di sperimentazione e richiedono l'approvazione della Food & Drug Administration (FDA). Anche quelli che non sono sperimentali e neppure particolarmente nuovi (come gli steroidi o gli antibiotici) sono farmaci salvavita, ma il loro costo esorbitante viene considerato un prezzo irrisorio da pagare a fronte della loro efficacia. Più si va a fondo della questione, e più ci si scontra con la logica corporativa, secondo la quale il costo di produzione dei farmaci può essere ridotto (di solito è minimo), ma il costo della ricerca è enorme e deve essere coperto dalle vendite successive. E qui scopriamo anche qualcos'altro. I costi della ricerca vengono infatti coperti in gran parte da finanziamenti governativi, che a loro volta provengono dalle tasse pagate dai cittadini. Eppure quando si cerca di affrontare il problema degli abusi nella gestione di

fondi pubblici ponendo precise domande a un promettente candidato progressista (per esempio Bill Bradley), ci si rende subito conto del motivo per cui i candidati non sollevano mai la questione. Merck e Bristol Meyers finanziano generosamente le loro campagne e, quindi, non sono certo disposti a intraprendere iniziative che vadano contro gli interessi dei loro principali sostenitori. Così si continua ad andare avanti pagando - sempre che si sia abbastanza fortunati da avere un'assicurazione e che l'assicurazione, a sua volta, paghi. Finché non si scopre che sono i ragionieri delle compagnie assicurative a decidere chi potrà accedere a un esame o a un farmaco costoso, che cosa è permesso e cosa no, per quanto tempo e in quali circostanze; solo allora risulta chiaro perché al Congresso non si discuta neppure uno strumento di tutela minimo come una carta dei diritti del malato: le lobby delle compagnie assicurative sono potenti e instancabili.

In breve, non posso non sottolineare che anche tentativi eroici (come quello di Fredric Jameson) di analizzare il sistema a livello teorico, o di formulare quelle che Samir Amin ha chiamato alternative capaci di sciogliere i nodi esistenti, sono fatalmente minati dal fatto di trascurare le possibilità di concreto intervento politico, un intervento che non è solo un contributo individuale, ma è la parte significativa di un movimento oppositivo più ampio, nella situazione in cui, come cittadini, ci troviamo. Ovviamente, in quanto intellettuali, abbiamo tutti formulato, come ipotesi di lavoro, uno schema esplicativo del sistema globale (in larga misura grazie a studiosi della storia mondiale e regionale come Immanuel Wallerstein, Anwar Abdel Malek, J.M. Blaut, Janet Abu-Lughod, Peter Gran, Ali Mazrui, William McNeil), ma è nello scontro diretto con tale sistema, in una delle sue specifiche configurazioni, aree geografiche o problematiche che i conflitti possono essere affrontati e forse vinti. Una cronaca ammirevole di ciò che intendo è illustrata nei saggi di Bruce Robbins, *Feeling Global: Internationalism in Distress* (1999), Timothy Brennan, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now* (1997) e Neil Lazarus, *Nationalism and Cultural Fradice in the Postcolonial World* (1999), libri che, intrecciando vari fili attorno all'idea di territorio, esemplificano un critico (e combattivo) senso intellettuale del mondo in cui viviamo oggi e possono essere

considerati episodi o addirittura frammenti di un quadro più ampio dell'opera che i loro e altri autori stanno cercando di delineare. Essi propongono innanzitutto una mappa di esperienze che sarebbero state difficilmente individuabili, forse addirittura invisibili, solo vent'anni fa, ma che gli ultimi strascichi dei vecchi imperi, la fine della Guerra fredda, il frantumarsi dei blocchi dei paesi socialisti e non allineati, l'emergente dialettica tra Nord e Sud nell'epoca della globalizzazione hanno reso imprescindibili sia per gli studi culturali sia per le discipline umanistiche.

Ho citato questi nomi non solo per sottolineare quanto sia significativo il loro contributo per me, ma anche per passare direttamente, tramite il loro esempio, ad alcuni ambiti concreti di interesse collettivo dove, per citare un'ultima volta Bourdieu, può esercitarsi l'«invenzione collettiva». Bourdieu prosegue dicendo che

l'intero edificio del pensiero critico ha bisogno di una ricostruzione critica. Quest'opera di ricostruzione non può essere intrapresa, come alcuni pensavano in passato, da un unico grande intellettuale, un *maître à penser* dotato soltanto delle proprie risorse di pensiero individuale, o dal portavoce autorizzato di un gruppo o di un'istituzione, sindacato, partito e così via, che si presume parli per chi non ha voce. Ecco dove l'intellettuale collettivo [così Bourdieu chiama quegli individui che, svolgendo ricerche su temi comuni e confidando in forme di partecipazione, costituiscono una sorta di collettivo ad hoc] può svolgere un ruolo insostituibile aiutando a creare le condizioni sociali per la produzione collettiva di utopie realistiche.

La mia risposta a tutto questo consiste nel sottolineare l'assenza di qualsiasi piano generale, o progetto o teoria globale che stabilisca cosa gli intellettuali possono fare e l'odierna assenza di un *telos* utopico verso il quale si possa dire

muova la storia umana. Ecco perché si devono inventare obiettivi - nel senso letterale del termine latino *inventio*, usato dai retori per indicare il ritrovamento o la composizione di precedenti elementi, in opposizione all'uso romantico dell'invenzione come creazione dal nulla. Oppure si deve ipotizzare una situazione migliore a partire dai fatti storici e sociali a noi noti. Questo dà modo agli intellettuali di intervenire su vari fronti, in molti luoghi, con stili diversi che mettono in gioco contemporaneamente sia il senso di opposizione sia l'impegno e la partecipazione di cui ho parlato poco fa. I film, la fotografia, la musica e la scrittura insieme possono costituire aspetti diversi di questa attività. La nostra attività di intellettuali non deve solo limitarsi a definire la situazione, ma ha anche il compito di additare le possibilità di intervento, mettendole in atto o segnalando l'esempio di chi le ha attuate in precedenza o sta operando perché questo succeda; l'intellettuale deve essere una sentinella. Il provincialismo di vecchio stampo - per esempio quello di un letterato specialista del primo Seicento inglese - si autoannulla e, francamente, appare privo di interesse e inutilmente neutrale. Ovviamente non possiamo sapere tutto, ma è sempre possibile, da un lato, enucleare gli elementi di una lotta, di una tensione o di un problema che può essere spiegato dialetticamente, e, dall'altro, comprendere che altre persone hanno un problema analogo e lavorano a un progetto comune. Ho trovato un brillante parallelo di ciò che intendo dire nel recente libro di Adam Phillips intitolato *I lombrichi di Darwin e la morte di Freud*, in cui la costante attenzione rivolta da Darwin all'umile lombrico rivela la sua capacità di esprimere la variabilità e il disegno della natura senza necessariamente cogliere nella sua interezza né l'una né l'altro, e di individuare la possibilità di sostituire, a un mito della creazione, un mito della «conservazione secolare».

Esiste un modo non banale per dire dove e in che forma simili lotte hanno luogo ora? Mi soffermerò solo su tre casi, tutti suscettibili di un intervento e una rielaborazione intellettuali. La prima lotta mira a prevenire e proteggerci dalla scomparsa del passato che, in una situazione di rapido cambiamento, riformulazione della tradizione e costruzione di una storia sempre più semplificata ed emendata, è al centro del

conflitto troppo semplicisticamente descritto da Benjamin Barber come *Guerra santa contro McMondo*. Il ruolo dell'intellettuale consiste nel presentare narrazioni alternative e prospettive diverse sulla storia rispetto a quelle offerte da chi si schiera a fianco della memoria ufficiale, dell'identità e della missione nazionale. Da Nietzsche in poi, la scrittura della storia e la conservazione della memoria sono state considerate in vario modo come uno dei fondamenti del potere, e ritenute necessarie alle sue strategie e alla pianificazione del suo incremento. Si veda per esempio l'orribile sfruttamento delle sofferenze passate descritto da Tom Segev, Peter Novick e Norman Finkelstein nei loro racconti degli usi e abusi dell'Olocausto, o, per restare nel campo del risarcimento o della riparazione storica, il modo in cui sono state sfigurate dall'invidia significative esperienze storiche che non godono di appoggi abbastanza potenti e che vengono pertanto dimenticate, marginalizzate o svilite. Abbiamo bisogno di una cura disintossicante, di resoconti storici sobri che palesino la molteplicità e complessità della storia senza indurci a concludere che essa proceda in modo del tutto impersonale, secondo leggi determinate da Dio o dal potere.

La seconda lotta consiste nel porsi l'obiettivo di costruire campi di coesistenza in luogo di campi di battaglia. Da questo punto di vista abbiamo molto da imparare dalla decolonizzazione, che spesso, per quanto animata da nobili scopi, non è stata in grado di prevenire l'emergere di repressivi sostituti nazionalisti dei regimi coloniali e il cui processo è stato quasi subito calamitato dalla Guerra fredda nonostante le prese di posizione dei movimenti non allineati. E c'è di più. Tutto è stato sminuito e perfino banalizzato da una piccola industria accademica che lo ha trasformato in un conflitto ambiguo con oppositori ambivalenti. Nelle varie lotte in nome della giustizia e dei diritti umani che molti di noi ritengono di sostenere, una parte del nostro impegno deve essere investita nel ribadire la necessità della redistribuzione delle ricchezze e nel perseguire, come un imperativo teorico, la ridiscussione dell'immenso accumulo di potere e capitali che stravolge completamente la vita umana.

Non può esserci pace senza uguaglianza, un valore intellettuale che deve continuamente essere ribadito,

dimostrato, rafforzato. La seduzione della parola «pace» è immensa; viene facilmente e rapidamente ammantata di elogi e di lusinghe, che escludono un confronto e portano a una forma di adesione ingenua, sentimentale. I media internazionali (come è avvenuto di recente con la guerra in Iraq che non è stata sanzionata in alcun modo) amplificano acriticamente, abbelliscono e trasmettono senza porre domande tutto questo a un vasto pubblico per il quale la pace e la guerra sono spettacoli da consumare immediatamente. Analizzare termini come «guerra» e «pace» enucleandone gli elementi costitutivi, riportando alla luce quanto è stato tralasciato dai processi di pace dominati dal più forte per rimettere questo aspetto dimenticato dell'attualità al centro del quadro, richiede più coraggio e competenza di quanto non serva per scrivere articoli destinati a un pubblico «liberal» à la Michael Ignatieff (che chiede più distruzione e morte di civili lontani sotto l'egida dell'imperialismo umanitario). Con il suo contro-discorso, che non permette alla coscienza di distogliere lo sguardo o di addormentarsi, l'intellettuale si propone come il depositario di una sorta di contromemoria. Il miglior correttivo, come diceva il Dr. Johnson, consiste nell'immaginare la persona di cui stai parlando, in questo caso la persona sulla cui testa cadono le bombe, mentre legge le tue parole in tua presenza.

Tuttavia, poiché la storia non è mai finita o compiuta, si danno sempre casi di opposizioni dialettiche non conciliabili, non trascendibili, incapaci di raggiungere davvero una sintesi più alta e più nobile. Il terzo esempio che voglio citare, e a me più vicino, è la lotta palestinese, che, come ho sempre creduto, non può essere semplicemente risolta con una ridefinizione tecnica dei confini che permetta ai palestinesi spossati di ottenere il diritto (se si può parlare di diritto) di vivere su circa il 20 per cento del territorio del loro paese, porzione che risulterebbe totalmente circondata e dipendente da Israele. Né, d'altra parte, sarebbe moralmente accettabile chiedere agli israeliani di ritirarsi da tutto il territorio della precedente Palestina, ora Israele, trasformandosi in rifugiati come i palestinesi. Per quanto abbia cercato uno sbocco a questa *impasse*, non sono stato in grado di trovarne, perché non si tratta di una semplice contrapposizione tra i diritti degli uni e

degli altri. Non può essere giusto privare un intero popolo del suo paese e del suo retaggio. Anche gli ebrei rappresentano una di quelle comunità che ho definito «sofferenti» e portano con sé l'eredità di una grande tragedia. Ma al contrario del sociologo israeliano Zeev Sternhell, che una volta sostenne questa tesi in mia presenza, non concordo sul fatto che la conquista della Palestina fosse necessaria. Questa idea offende la sofferenza palestinese, che ha anch'essa una sua tragicità.

Esperienze sovrapposte e tuttavia inconciliabili esigono che l'intellettuale trovi il coraggio di dire come stanno le cose. E questo ci riporta alle parole di Adorno che, nei suoi saggi sulla musica, ha ripetuto che la musica moderna non può mai riconciliarsi con la società da cui deriva, ma, grazie alle sue forme e ai suoi contenuti intensi, e talvolta disperati, può agire come silenzioso testimone della disumanità che la circonda. Qualsiasi assimilazione di una specifica opera musicale al relativo contesto sociale, dice ancora Adorno, può solo risultare falsa. Concluderei dicendo che la provvisoria dimora di un intellettuale è il «campo» di un'arte esigente, resistente e intransigente nella quale, ahimè, non si può trovare rifugio né soluzione. Solo da questo precario esilio, tuttavia, si può davvero comprendere la difficoltà di ciò che non può essere compreso e andare avanti, facendo ancora un altro tentativo.

Bibliografia

Appadurai Arjun, *Modernità in polvere*, tr. it. di P. Vereni, Meltemi, Roma 2001.

Arnold Matthew, *Cultura e anarchia*, a cura di V. Gabrieli, Einaudi, Torino 1975.

Auerbach Erich, 1953, «Epilegomenon zu Mimesis», in *Romanische Forschungen*, LXV, 1953.

Auerbach Erich, 1956, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956 (Piccola Biblioteca Einaudi, 1997), 2 voli.

Auerbach Erich, 1969, «Philology and Weltliteratur», trad. ing. di Edward Said e Maire Said, in *Centennial Review*, 13, 1969.

Auerbach Erich, 1970, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1970.

Auerbach Erich, 2005a, «Dante, poeta del mondo terreno», in *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 2005.

Auerbach Erich, 2005b, «Figura», in *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 2005.

Barber Benjamin, *Guerra santa contro McMondo*, tr. it. di D. Montaldo, Tropea, Milano 2002.

Bellow Saul, 1982, *Il pianeta di Mr. Sammler*, Feltrinelli, Milano 1982.

Bellow Saul, 1987, «Health, Sex, Race, War», introduzione ad Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, New York 1987 (*La chiusura della mente americana*, tr. it. di Paola Pieraccini, Frassinelli, Milano 1988).

Bourdieu Pierre (a cura di), *La misère du monde*, Seuil, Paris 1993.

Brennan Timothy, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1997.

Casanova Pascale, *La république mondiale des lettres*, Seuil, Paris 1999.

Clifford James, «Su Orientalismo», in James Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 293-316.

Crane R.S., *The Idea of the Humanities and Other Essays Critical and Historical*, 2 voll., University of Chicago Press, Chicago 1968.

Crozier Michel, Huntington Samuel P. e Watanuki Joji, *The Crisis of Democracy*, New York University Press, New York 1975.

Deutscher Isaac, *L'ebreo non ebreo e altri saggi*, a cura di T. Deutscher, tr. it. di F. Franconeri, Mondadori, Milano 1969.

Dezelay Yves e Garth Bryant G., 1996, *Dealing in Virtue: International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order*, University of Chicago Press, Chicago 1996.

Dezelay Yves e Garth Bryant G., 2000, «L'impérialisme de la vertu», in *Le monde diplomatique*, maggio 2000 (disponibile all'indirizzo: www.monde-diplomatique.fr/2000/05/).

Eliot T.S., *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy*, Faber and Faber, London 1934.

Emerson Ralph Waldo, *Essays: First and Second Series*, Vintage Books, New York 1990.

Foner Eric, *The Story of American Freedom*, Norton & Company, New York 1999.

Forster E.M., *Casa Howard*, intr. e pref. di Silvano Sabbadini, tr. it. di Gianna Lonza, Garzanti, Milano 1994.

Friedman Thomas, *Le radici del futuro. La sfida tra la lexus e l'ulivo*, tr. it. di P. Canton, Mondadori, Milano 2000.

Frye Northrop, *Anatomia della critica*, tr. it. di P. Rosa-Clot e S. Stratta, Einaudi, Torino 2000.

Gray John, *Cani di paglia*, tr. it. di Stefania Coluccia e Marcello Monaldi, Ponte alle Grazie, Firenze 2003.

Green Geoffrey, *Literary Criticism and the Structures of History: Erich Auerbach and Leo Spitzer*, University of Nebraska Press, Lincoln 1982.

Harlan David Craig, *The Degradation of American History*, University of Chicago Press, Chicago 1997.

Heidegger Martin, *Lettera sull'umanismo*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1995.

Hobsbawm Eric J., *Il secolo breve, 1914-1991*, tr. it. di

Brunello Lotti, Rizzoli, Milano 1997 (BUR 2002).

Hofstadter Richard, *Anti-Intellectualism in American Life*, Random House, New York 1966.

James Henry, «Matthew Arnold», in *Literary Criticism: Essays on Literature, American Writers, English Writers*, a cura di Leon Edel e Mark Wilson, Library of America, New York 1984, pp. 719-731.

Kavafis Kostantinos, «Aspettando i barbari», in *Poesie civili*, Passigli, Milano 2005.

Lazarus Neil, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge University Press, New York 1999.

Lears T.J. Jackson, *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920*, University of Chicago Press, Chicago 1981.

Lowry Nelson, Jr., «Erich Auerbach: Memoir of a Scholar», in *Yale Review*, 69, n. 2, inverno 1980.

Miyoshi Masao, 1998, «Globalization, Culture, and the University», in *Cultures of Globalization*, a cura di Masao Miyoshi e Fredric Jameson, Duke University Press, Durham 1998, pp. 247-270.

Miyoshi Masao, 2000a, «Ivory Tower in Escrow», in *boundary* 2,27, n. 1, primavera 2000, pp. 8-50.

Miyoshi Masao, 2000b, «The University and the “Global” Economy: The Cases of the United States and Japan», in *South Atlantic Quarterly*, 99, n. 4, 2000, pp. 669-696.

Ohmann Richard, *English in America: A Radical View of the Profession*, Oxford University Press, Oxford 1976.

Ortega y Gasset José, *La disumanizzazione dell'arte*, intr. e tr. it. di O. Lottini, Lerici, Cosenza 1980.

Phillips Adam, *I lombrichi di Darwin e la morte di Freud*, tr. it. di D. Gamba, Ponte alle Grazie, Firenze 2000.

Poirier Richard, *The Renewal of Literature: Emersonian Reflections*, Random House, New York 1987.

Robbins Bruce, *Feeling Global: Internationalism in Distress*, NYU Press, New York 1999.

Rorty Richard, *Una sinistra per il prossimo secolo. L'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, pref. di G. Vattimo, tr. it. di L. Bagetto, Garzanti, Milano 1999.

Said Edward W., 1995, *Dire la verità. Gli intellettuali e il*

potere, tr. it. di Maria Gregorio, Feltrinelli, Milano 1995.

Said Edward W., 1998, *Cultura e imperialismo*, postfazione di Giorgio Baratta, tr. it di Anna Chiarini e Stefano Tagliavini, Gamberetti, Roma 1998.

Said Edward W., 1999, *Orientalismo*, tr. it. di Stefano Galli, Feltrinelli, Milano 1999.

Said Edward W., 2005, *La pace possibile*, pref. di Tony Judt, tr. it. di Antonietta Torchiana, il Saggiatore, Milano 2005.

Saunders Frances Stonor, *La Guerra fredda culturale: la CIA e il mondo delle lettere e delle arti*, pref. di G. Fasanella, tr. it. di S. Calzavarini, Fazi, Roma 2004.

Scarry Eiaine, *Sulla bellezza e sull'essere giusti*, il Saggiatore, Milano 2001.

Shattuck Roger, *Forbidden Knowledge: from Prometheus to Pornography*, St. Martin's Press, New York 1996.

Snow C.P., *The Two Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.

Spitzer Leo, «Linguistica e storia letteraria», in *Critica stilistica e storia del linguaggio*, saggi raccolti a cura e con presentazione di A. Schiaffini, Laterza, Bari 1954, pp. 105-160.

Vico Giambattista, *La scienza nuova*, intr. e note di Paolo Rossi, Rizzoli, Milano 1977 (BUR,2004).

Viswanathan Gauri, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Columbia University Press, New York 1989.

Wallerstein Immanuel, «Eurocentrism and its Avatars», in *New Left Review*, 226, novembre-dicembre 1997, pp. 93-107.

Williams Raymond, *A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, New York 1976.

Indice analitico

- 11 settembre 2001, 28-29, 32,49,77,104,142
nazionalismo dopo, 103-105
valori tradizionali dopo, 50
visioni dell'Islam dopo, 77-78
Abramo, 123, 125 Abu-Lughod, Janet, 159 Achille, 114
Across Borders, progetto, 154
Adams, Henry, 100 Adorno, Theodor, 77, 88, 97,150,164
After Strange Gods (Eliot), 46
Agostino, santo, 33, 116, 125,129 Ahmad, Eqbal, 147
Ahmad, Khalil ibn, 84 Ahmad, Mohammed Sid, 147
Albright, Madeleine, 106 Altro, 1', 64,74-75
rappresentazioni dell', 75-76
umanisti come *insider* e, 101-103 America, *vedi* Stati Uniti
American Council of Learned Societies, 59
Amin, Samir, 159 *Anna Karenina* (Tolstoj), 93
Anatomia della critica (Frye), 66, 67
Anderson, Perry, 147 antifondazionalismo, 40 anti-intellettualismo, 48 antimodernismo, 48-50 antiumanesimo, 38-39,42-43
Appadurai, Arjun, 70, 82 archivi, 69, 151 *area studies*, 65
Aristotele, 33 Armstrong, Louis, 93 Arnold, Matthew, 48, 61, 64.66.67
Aron, Raymond, 143
arte, definizione di, *vedi* estetica ascetismo, 50
Ashberryjohn, 92 «Aspettando i barbari» (Ka-vafis), 64 *At Home in the World: Cosmopolitanism Now* (Brennan), 159
Auerbach, Erich, 40,63,92 come ricercatore, 123-124
consapevolezza di, 139 cultura classica tedesca e, 118
Dante als Dichter der irdischen Welt, 112 dottrina dell'incarnazione e, 112, 124-125 ebraismo, 121-122 «Figura»,

125-127 identità in, 125 influenza di, 92,110 *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, 110

Mimesis, 27,109-140 nazismo e, 119 origini/formazione di, 111-112

«Philology and *Weltliteratur*», 119 Prima guerra mondiale, partecipazione alla, 111-112,117

risposta alle critiche da parte di, 124 *Scenes From the Drama of European Literature*, 110

stile di, 111

su Dante, 117,121,130-134

su Goethe, 118,135-136 su Mann, 137-138 su Omero, 110,122 su Vico, 112, 114-116, 127 sul cristianesimo, 127-130 sul divino, 132-133 sul realismo, 136 sul Vecchio Testamento, 110,125-126 sulla cultura tedesca, 135-136

sulla filologia, 137 sulla letteratura comparata, 118-119 sulla rappresentazione della realtà, 124 Austen, Jane, 67, 89 autorialità, 68, 92-93 identità nazionale e, 100 leggere dalla posizione di, 87-88,116-117 prospettiva e, 87-88, 116-117,140 strutture testuali, 98-100 Avito di Vienne, 126 azione, 69,146

Babbitt, Irving, 47-48 *Le Baccanti* (Euripide), 52 Bach, Johann Sebastian,

53,88 Bacone, Francesco, 114

Balzac, Honoré de, 117, 121

Barber, Benjamin, 104,161 Bardot, Brigitte, 48 Barthes, Roland, 39 Barzun, Jacques, 34 *Battaglia dei libri* (Swift), 55

Baudelaire, Charles, 110, 118

Beckett, Samuel, 149 Bellow, Saul, 47-48,57 Benda, Julien, 65 Benjamin, Walter, 53, 73 Bennett, William, 49-50 Bernal, Martin, 81 Blackmur, R.P., 63,71,92, 102

Blake, William, 66-67 Blaut, J.M., 159 Bloom, Allan, 47-50

Bloom, Harold, 56-57 Bloomsbury, gruppo di, 49 Boccaccio, Giovanni, 73 Bourdieu, Pierre, 107-108, 143-144 sul discorso pubblico, 156-157

sull'invenzione collettiva, 160 Bourne, Randolph, 34 Bradley, Bill, 158

Brennan, Timothy, 159 Brooks, Cleanth, 59,71 *I Buddenbrook* (Mann), 136 Burke, Kenneth, 71 Burkhardt, Jakob, 80,136 Bush, Douglas, 50 Bush, George, 37 Butler, Judith, 97

cambiamento, 36-37 ignorare il, 61 nel canone, 52-56

umanesimo ortodosso e, 46-49 campagne elettorali, contributi, 158-159 *Cani di paglia* (Gray), 41 canone (*vedi anche* eurocentrismo), 45-46 cambiamenti nel, 52-56 etimologia del, 54-55 eurocentrismo nel, 79-80 Frye sul, 66-68 «grandi libri» e, 33-34 Carey, John, 144 Carter, Elliott, 88 Casanova, Pascale, 149-150

Cavalcante, 130-131 Cervantes, Miguel de, 33 Chatterjee, Partha, 147 Cheney, Lynn, 43 Chiappe, Andrew, 34 *La chiusura della mente americana* (Bloom), 47 Chomsky, Noam, 147, 158 CIA, 63, 65

Clifford, James, 38-39 CNN, 98, 152

Cockburn, Alexander, 147 coesistenza, 162-164 *cogito*, 39

Coleridge, Samuel, 116 Collini, Stefan, 144 Colombo, Cristoforo, 73 colonialismo, 64, 73, 162 Columbia University, 32-35 cambiamenti alla, 71

studiosi in discipline umanistiche, 34-35 commercio (di idee), 143 Commissione Trilaterale, 157

comunicazione, velocità della, 150-154 «The Conduct of the Allies» (Swift), 151 Congress of Cultural Freedom, 63 Congresso Americano degli Scrittori, 142 conoscenza, consenso sulla, durante la Guerra fredda, 65 Dilthey sulla, 112 Vico sulla, 116-118 Conrad, Joseph, 87-88 convegni, 59-60, 62-63, 141 Cooper, J. Fenimore, 67 Corano, 83, 94, 118 Crane, R.S., 45 creazione (di opere letterarie), 67-69, 101 crisi dei missili cubani, 62 *The Crisis of Democracy*, 157

cristianesimo,

Auerbach sul, 127-130 Dante e, 121, 130-134 dottrina dell'incarnazione, 112, 124-125 effetti sulla rappresentazione letteraria del, 124-127

figura e, 125-127 in Auerbach, 112 Pietro, rinnegazione di Cristo, 128-129 stile alto e stile basso e, 128-130 critica (*vedi anche* intellettuali/scrittori; filologia), 32

Auerbach, *Mimesis*, 109-140

cambiamenti nella, 52-53

come pratica democratica, 74

come resistenza, 99 Frye sulla, 66-68 Culler, Jonathan, 59 cultura (*vedi anche* multiculturalismo), linguaggio come, 58 *Cultura e anarchia* (Arnold), 64

Cultura e imperialismo (Said), 82, 89 cultura tedesca, 135-136 *Dr. Faustus* (Mann) e la, 137-138 Curtius, Ernst

Robert, 112, 124

Dante Alighieri, 33, 46, 78, 130-134

approccio figurale in, 132-134

Auerbach su, 112, 121, 130-134

Dante als Dichter der irdischen Welt (Auerbach), 112 Darwin, Charles, 161 Davis, Angela, 147 *Dealing in Virtue: International Commercial Arbitration and the Construction of a Transnational Legal Order* (Dezelay, Garth), 146 Deane, Seamus, 147 decostruzionismo, 92 *The Degradation of American History* (Harlan), 95 Deheisheh, campo di, 154-155

democrazia, 34-35, 45 critica in, 74 governabilità e, 158 Descartes, René, 39, 42 Deutscher, Isaac, 102 Dewey, John, 34 Dezelay, Yves, 146 Dickens, Charles, 46, 67, 70 Dickinson, Emily, 100 Dilthey, Wilhelm, 113 diritti umani, 157 discipline umanistiche, altre culture nelle, 32-33

come strumento, 36 crisi nelle, 59-60 elitarie, 46-47

«grandi libri» nelle, 33-34

marginalizzazione delle, 147

scienza vs., 44-45 soggetto delle, 45-46 statuto delle, 43-44 visione della storia e, 55-57 discorso, 151

La disumanizzazione dell'arte (Ortega y Gasset), 49 divino, come creazione dell'uomo, 132-133 in Dante, 133-134 *Divina commedia* (Dante), 130-134 Doren, Mark van, 34 Dostoevskij, Fëdor, 33 *Dr. Faustus* (Mann), 137-138

Dryden, John, 151 D'Souza, Dinesh, 43 DuBois, W.E.B., 98 Dupee, F.W., 34

L'ebreo non ebreo (Deutscher), 102 eccezionalità, 62, 77 economia, 103-104 educazione, americana dopo la Seconda guerra mondiale, 62-66

aziendalizzazione della, 43-44

Bloom sulla, 47-48 Frye e, 66-68 libertà nella, 66 multiculturalismo nella, 71

nazionalismo nella, 81-82

New Humanists sulla, 47-51

permissivismo della, 47-48

statuto delle discipline umanistiche nella, 43-45 università come spazio pubblico nella, 96-97 Eliot, George, 83

Eliot, T.S., 46, 47, 61, 66, 67, 71, 93 elitismo, 45-52, 81 Ellington, Duke, 88 *Elogio della pazzia* (Erasmo), 50 emancipazione, 39-40, 154-155

Emerson, Ralph Waldo, 55, 58,84,92,95 «Epilegomenon zu Mimesis» (Auerbach), 113, 124

episteme, 69,156 Erasmo da Rotterdam, 50 Erodoto, 33 Eschilo, 33

esperti, culto degli, 145 essenzialismo, 81 Cifford su, 38-39 teoria francese e, 38-39 estetica, 88-90 definizione, 89 nazionalismo ed, 103-105 Euriclea, 122 Euripide, 33-52 eurocentrismo,

Guerra fredda e, 72 in Frye, 66-68 limiti dell', 79-82 nell'umanesimo americano, 32 sfide a, 71-72

Falk, Richard, 146 Falstaff, 133

fanatismo religioso, 77-78 Fanon, Frantz, 73 Farinata, 130-131 *Feeling Global: Internationalism in Distress* (Robbins), 159 *figura*, 125-126 in Dante, 133-134 «Figura» (Auerbach), 125-127

filologia, 36, 83-108 analisi oppositiva nella, 108

Auerbach sulla, 137 autorialità e, 93 cambiamenti nella, 62 *close reading*/lettura attenta, 90-92 cultura classica tedesca e, 118

definizione di, 83 estetica e, 88-90 formazione di Auerbach, 112-113

immagine della, 83 importanza della, 41-42, 83

impresa comune, 93 «leggismo» e, 86 lettura attiva, 85-86 marginalizzazione e, 106-107

posizione dell'autore e, 87,116-117

resistenza nella, 86-87, 96-97

responsabilità, 92 ricezione nella, 87-88, 90-94

romanza, 112 ruolo in campo umanistico della, 86-87 territorialità e, 107-108 tradizione islamica della, 83-84 fine-della-storia, tesi della, 40

fiqh al lugha, 84

Finkelstein, Norman, 162 Flaubert, Gustave, 92,117, 121,136 Fletcher, Angus, 67 Foerster, Norman, 48 fondamentalismo, 78 Foner, Eric, 35 Fontane, Theodor, 136 *Forbidden Knowledge* (Shattuck), 47 Forster, E.M., 92 Foucault, Michel, 38-39, 69, 92,143, 151 Francia, antiumanesimo in, 39-40

dibattito pubblico in, 156-157

intellettuali in, 143-144 realismo in, 136 umanesimo in, 39 Freud, Sigmund, 39, 102 Friedman, Thomas, 104, 146

I frutti puri impazziscono (Clifford), 38 Frye, Northrop, 66-67, 71

Garth, Bryant G., 146 *Geisteswissenschaft*, 113 gergo, 52, 98-99 Gibbons, Luke, 147 giurisprudenza, 84, 94 giustizia, 157 globalizzazione, 36-37 della letteratura, 149 Dezelay e Garth sulla,

146

identità nazionale e, 54 indagine sulla, 103-104 intellettuali e, 142-143 Goethe, Johann Wolfgang von, 118-119, 130-131, 135

Goncourt, Jules ed Edmond de, 121 Gordimer, Nadine, 149 Gramsci, Antonio, 143 Gran, Peter, 159 «grandi libri», tradizione dei, 33-34, 46 Grass, Gunter, 149 Gray, John, 41 Green, Geoffrey, 112 Greer, Germaine, 147 Guerra fredda, 36 cambiamenti culturali dopo la, 72-73 educazione e, 62-63 eurocentrismo e, 71-72 intellettuali dopo la, 142-143

studi linguistici durante la, 65

La guerra fredda culturale: la CIA e il mondo delle lettere e delle arti (Saunders), 63 *Guerra santa contro McMondo* (Barber), 104, 161 Guha, Ranajit, 147

Hadas, Moses, 34 Hafiz, Haidar, 118 Halimi, Serge, 147 Hall, Stuart, 100 Halliday, Dennis, 37 Harlan, David, 95

Hartman, Geoffrey, 67 Hegel, Friedrich, 113, 131 Heidegger, Martin, 36 Heine, Heinrich, 102 Highet, Gilbert, 34 Hobsbawm, Eric, 107, 144 Hofstadter, Richard, 48 hooks, bell, 147 humanities, *vedi* discipline umanistiche Huntington, Samuel, 37, 57 Hussein, Saddam, 37, 99, 104

Ibdaa Center, 154-155 Ibn-Taymiyya, 94 identità, *vedi* nazionali-

Ignatieff, Michael, 163 *ijtihad*, 84, 94, 96, 100 immaginazione, 68-69 incarnazione, 124-125 Logos e, 126, 133-134 intellettuali/scrittori, accademici vs. pubblici, 147-148

americani, 145-146 campi di coesistenza e, 160-164

come politici, 142, 145-148

contesti per l'azione di, 162-164

definizione di, 142 dimensioni del publi-

esistenza di, 142-143 etimologia di, 143-144

globalizzazione della letteratura e, 149-150 globalizzazione e, 145-146

intervento collettivo, 160 linguaggio degli, 152-154
 lotte attuali degli, 160-164
 nelle lingue moderne, 143-145
 ortodossia *vs.*, 156 piattaforme per, 154 potenziale di
 emancipazione, 154 ragioni per scrivere *vs.* silenzio degli, 156
 ruolo pubblico degli, 141-164
 scena pubblica, 148-150 sfide per, 158-159 stile e, 152-153
 storia e, 161-162 tecnologia e, 150-152 umanesimo come
 strumento per, 36 Williams, 144 Internet, 151
 interventi umanitari, 36-37
inventio, 160
 Iraq,
 opposizione alla guerra USA in, 54
 programma *oil for food*, 37
 Isacco, 123 Islam, contributi dell'I. all'Umanesimo, 80-81
 filologia e, 83-84 intellettuali e, 143 violenza e, 77-78 *isnad*,
 94
 Istanbul, Università statale di, 119
 James, Henry, 48, 98, 100 Jameson, Fredric, 159 *jihad*, 94
 Jones, Howard Mumford, 59
 Jonson, Ben, 67 Joyce, James, 67, 115-116, 137-138, 149
 Jugoslavia, 36
 Kavafis, Kostantinos, 64 Keller, Gottfried, 118 Kiberd,
 Declan, 147 Kimball, Roger, 43 Kipling, Rudyard, 49 Kristeller,
 Paul Oskar, 80 Kuebler, Clark K., 62-63 Kuhn, Thomas, 69
 Lawrence, D.H., 49 Lazarus, Neil, 159 Lears, Jackson, 49
 Leavis, F.R., 46, 71
 «leggismo», 86 *Lettera sull'umanesimo* (Heidegger), 36
 letteratura (*vedi anche* intellettuali/scrittori, filologia), 45-47
 cambiamenti nella, 52-53
 comparata, 119 complessità della, 89 contesto nazionale e,
 67-70
 dimensioni del pubblico e, 152-154 effetti del cristianesimo
 sulla, 124-127 estetica e, 88-90 globale, 149 linguaggio della,
 84-85 *Weltliteratur*, 118 lettura (*vedi anche* filologia),
 attenta (*close reading*), 90-92
 importanza della, 83-84 lettore nella, 91 responsabilità
 nella, 92 ricettività nella, 92-93 Leverkiihn, Adrien, 137-138
 Levine, George, 59 Lévi-Strauss, Claude, 39 Lewis, Bernard,
 78 liberalismo, 34-35 liberismo, 96 libertà, 64

Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo (Auerbach), 110 linguaggio, cambiamenti nel, 52 cultura e, 58 del popolo, 130-134 dimensioni del pubblico e, 152-153 di resistenza, 97 Emerson sul, 84 in Dante, 130-134 intellettuali/scrittori sul, 143-145 filologia e, 83-108 stile e, 152-154 studi sul linguaggio durante la Guerra fredda, 65

I lombrichi di Darwin (Phillips), 161 Lowell, Robert, 93 Lowry, Nelson, Jr., 123 Lukács, György, 32, 49, 71, 105 Lyotard, Jean-François, 39

Mahfouz, Naguib, 88 Makdisi, George, 80 Malborough, duca di, 151 Malek, Anwar Abdel, 159 Mann, Thomas, 63, 136, 137-138 marginalizzazione, 106-107, 147 Maritain, Jacques, 63 Marquez, Gabriel García, 110, 149 Marx, Karl, 39, 116 Mathewson, Rufus, 34 Mazrui, Ali, 159 McNeil, William, 159 media, 97-98 Medioevo, 133 Melville, Herman, 67, 88, 93

Menchu, Rigoberta, 149 mercificazione, 143 Michelet, Jules, 116 *Middlemarch* (Eliot), 83 Miller, Perry, 50, 100 Mills, C. Wright, 96 Milton, John, 66, 93 *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* (Auerbach), 36, 109-140 antecedenti di, 113-114 come libro non convenzionale, 122

come libro personale, 120

«Epilegomenon zu»,

113-124 *figura* in, 126 influenza di, 110 percorso storico di, 117 principali tesi di, 122 scopo di, 110 stile saggistico di, 111 su Dante, 130-133 su Mann, 137-138

su Pietro, 128-129 su Vico, 114-116 sul realismo, 136 sulle classi alte e basse, 128-130

sullo storicismo, 134-135 tensione in, 127 tono stilistico di, 111 *La misère du monde* (Bourdieu), 156 Miyoshi, Masao, 43-44, 147

Modern Language Association, 43 modernità, 150-151 *Modernità in polvere* (Ap-padurai), 70 mondanità, 75-76, 87 Montaigne, Michel de, 133 More, Paul Elmer, 47-48 multiculturalismo, 42 democrazia e, 49 identità nazionale e, 54, 76-79

in campo educativo, 71 multinazionali, 153

Nader, Ralph, 147-148 *The Nation*, 141 *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World* (Lazarus),

159 NATO, 36 natura, 113 nazionalismo,

Auerbach e, 117,119-120 cittadinanza globale e, 81-82
coesistenza vs., 161-164 colonialismo e, 162 eccezionalità
nel, 62, 77-79

estetica e, 103-105 Frye e, 67 letteratura e, 67-70
multiculturalismo e, 54, 76-79

umanesimo come, 62-67 visione della storia e, 55-57

nazional-socialismo, 118 New Critics, 46,67

New Humanists, 47-48, 50,66 New Labour, 144 Nietzsche,
Friedrich Wilhelm, 39, 55, 83-84, 113,136,161 Novick, Peter,
162

Oe, Kenzaburo, 149 Ohmann, Richard, 46 *oil for food*,
programma, 37 Olocausto, 162 Omero, 33,151 Auerbach su,
122 Vecchio Testamento paragonato a, 123,125 Vico su,
114-115 omogeneizzazione, 106-107 ONG (Organizzazioni non
governative), 146 Ono, Yoko, 48 Orazio (Quinto Fiacco), 151
Orientalismo (Said), 38,75 Ortega y Gasset, José, 49

pace, 162-163 Palestina, 64-65, 154-155, 163-164
pamphlet inglesi, 68 Pantagruelle, 133 Paolo, santo, 121
paradigmi, 69 paradossale, stile di pensiero, 108
partecipazione, 160-161 Pascal, Blaise, 110 passività, 158
Patroclo, 114 Paz, Octavio, 149 Penelope, 122

pensiero, assalto della società al, 96

informazioni preconfezionate, 96-97 paradossale, 108
sistemi di, 39 Petrarca, Francesco, 73 Petronio, 127 Phillips,
Adam, 161 «Philology and *Weltliteratur*» (Auerbach), 119 *Il*
pianeta di Mr. Sammler (Bellow), 48

Pietro, santo, 128-129 Pilgr. John, 147 Platone,
33,114-115 Poirier, Richard, 40, 84-87,95

su Emerson, 58, 84-85, 87 politica, coesistenza e, 162-164
globalizzazione e, 146-147

inazione e, 158 intellettuali e, 142, 145-148

intervento collettivo in, 160

Nader e, 147-148 ortodossia vs. resistenza in, 156-157
Porter, Howard, 34 postmodernismo, 157 potere, 75-76,
161-162 Princeton Institute for Advanced Study, 120
provincialismo, 161 professionalizzazione, 145 Proust, Marcel,
110, 117, 136.

pubblico, dimensioni del, 151-154 Pusey, Nathan, 59

qanun, 54,94 Rabelais, François, 50,127, 133

Le radici del futuro, la sfida tra la Lexus e l'ulivo (Friedman),

104 rappresentazione dell'O-riente, 75 Reagan, Ronald, 141
realismo tedesco, 136 *Reith Lectures*, 142 *The Renewal of Literature* (Poirier), 58 *Representations of the Intellectual* (Said),
142 *La république mondiale des lettres* (Casanova), 149-150
resistenza (*vedi anche* filologia), 87,96,103 definizione della,
101

forme di scrittura per la, 98-99

linguaggio della, 97-99 politica, 156-157 responsabilità,
dell'umanesimo, 103 nella lettura, 91-92, 95 ricezione (*vedi anche* filologia),

nella lettura, 87-88, 90-93

resistenza e, 87,96 Richards, I.A., 71,93 rilevanza,
35,101-102 Rinascimento, 73,120,133 Robbins, Bruce, 159
Rockefeller Foundation, 63

Rorty, Richard, 102, 157 ruolo critico, 102-104 Rushdie,
Salman, 148 Russell, Bertrand, 149

Saggi (Montaigne), 133 Said, Edward,

Cultura e imperialismo, 82,89

Orientalismo, 38,75 recensione di Clifford di, 38

Representations of the Intellectual (Dire la verità), 142
sapienza poetica, 40 Sartre, Jean-Paul, 97,143-144

Saunders, Frances Stonor, 63

Saussure, Ferdinand de, 39 Scarry, Eirine, 89 *Scenes From the Drama of European Literature* (Auerbach), 110
Schleiermacher, Herman, 113

Schlesinger, Arthur, Jr., 82 scienza, 41-42,45 Dilthey sulla,
113 *La scienza nuova* (Vico), 40-41,84,114 sulla filologia, 84
traduzione di Auerbach de, 112 scienze naturali, 45 scienze
sociali, 45,79 scrittori (*vedi* intellettuali/scrittori) scrittura,
buona vs. cattiva, 98-99 linguaggio di resistenza e, 98-99
secolarismo, 41, 45-46, 87 Seconda guerra mondiale, 60

Segev, Tom, 162

Selig, Karl-Ludwig, 34

Sen, Amartya, 103, 155

sermo humilis, 121,130 sfera pubblica vs. sfera privata,
69-70,95 intellettuali nella, 148-150

Shakespeare, William, 33, 46, 67, 70, 93, 127, 133 Shapiro,
Meyer, 34 Shattuck, Roger, 47 Shaw, George Bernard, 67
Sibawayh, 84 Sindacato Nazionale degli Scrittori, 142 sistema
sanitario, 104,158-159

sistemi di pensiero, 39 Snow, C.P., 44 Socrate, 114 Southern Agrarians, 50 Soyinka, Wole, 149 specializzazione, 59, 142, 145

Spenser, Edmund, 67 Spinoza, Baruch, 102 Spitzer, Leo, 40,56,90-92, 95,112,119

sulla lettura attenta/*close reading*, 90-91 Springarn, Joel, 34 Sputnik, 62,65 Stanislas, Joseph, 146 Stati Uniti, antimodernismo negli, 48-50

antiumanesimo negli, 42-43

approccio critico agli, 102-105

come superpotenza, 31, 62

eccezionalità negli, 62

energie profondamente disordinate negli, 106 eurocentrismo negli, 79-80

insiders/outsiders, 74 nella comunità globale, 104-105

padri fondatori degli, 73 terrorismo e, 32, 37,49-50

umanesimo negli, 31-32 Stendhal, 117,136 Stern, Fritz, 34 Sternhell, Zev, 163 Stieglitz, Joseph, 103 Stifter, Adalbert, 118 Stimpson, Catharine, 59 storia,

Auerbach sulla, 133-140

collettiva, 82

come civiltà e barbarie, 73

come processo agonistico, 54-55

degradazione di quella americana, 95 modelli negativi di, 77-79

nazionalismo e, 81-82 posizione dell'autore nella, 47-48,116-117 punti di vista rigidi, 66 scomparsa della, 161 secolare, 45-46 Vico sulla, 40-41, 114-116

visioni della, 55-57 *The Story of American Freedom* (Foner), 35 studi afro-americani, 72-73

superpotenze, 31, 62 Swift, Jonathan, 55, 95, 150-154

Tacito (Cornelio P.), 122, 128

Taymiyya, Ibn, 94 *A Tale of a Tub* (Swift), 95,

151 *ta'wil*, 84

tecnologia, 59,150-151 Internet, 151

territorialità (*vedi anche* nazionalismo), 159 filologia e, 107-108 terrorismo, 28

11 settembre 2001, 28-29,

32,49,77,104,142 visione umanistica del, 37

Tertulliano (Quinto S.), 125 Thompson, E.P., 72 Tolstoj,

Lev, 88,93

Tommaso d'Aquino, 132 totalitarismo, 64 Trask, Willard R., 110 Trilling, Lionel, 33-34 Twain, Mark, 67

uguaglianza, 162-163 Ulisse, 122,125 umanesimo, americano, 31-32 analisi oppositiva nel, 108

atteggiamento e pratiche dell', 45-53 cambiamenti di prospettiva dell', 72-73 cambiamenti nell', 35 canoni e, 52-56 cittadinanza partecipativa e, 51

come pratica di resistenza, 70

come pratica vs. possesso, 35

come strumento utilizzabile, 36

contributi dell'Islam all'Umanesimo, 80 cuore dell', 41 democrazia e, 34 elitismo in, 45-52, 80-81 eurocentrismo e, 32, 79-81

francese, 38-39 identità nazionale e, 62-67

insider/outsider (posizione) nell', 101-103 liberale, 34 modelli per, 77-79 mutevoli basi del, 59-82 ortodossia nel, 50-51 pratica critica e, 32 presupposti/assunti, 44 responsabilità dell', 103 riduttivo e didattico, 47-49

rilevanza dell', 35, 101-102

ruolo dell', 76-77 secolare, 40-41 sfera umanistica, 31-58 visione della storia e, 55-57

Valéry, Paul, 97 valori tradizionali, 50 Vico, Giambattista, 40-41, 124,127

Auerbach su, 114 *Scienza nuova*, 40-42, 84

sul divino, 127,132 sull'epica omerica, 114-115

sulla filologia, 84 sulla mentalità primitiva, 114

traduzione di Auerbach di, 112 Vietnam, guerra del, 42, 62

Virgilio (Publio Marone), 33

Viswanathan, Gauri, 64 volontà, 69 Vossler, Karl, 112

Wagner, Richard, 54 ,93 Walcott, Derek, 149 Wallace, David, 73 Wallerstein, Immanuel, 79-80,82,159 Watt, Ian, 93 Wellek, René, 71 Wells, H.G., 49 *Weltliteratur*, 118 West, Cornei, 147 *West-Östlicher Diwan (Divano occidentale-orientale*, Goethe), 118 Wiesel, Eli, 149 Wilde, Oscar, 56,67 Williams, Raymond, 58, 71,89,100

sugli intellettuali, 144 Wolf, Friederich August, 113

Woolf, Virginia, 110, 137-138

Wordsworth, William, 68 WTO, 148

xenofobia, 65, 157

Yale University, 121 Yeats, William Butler, 54, 64
Yergin, Daniel, 146
Zeitblom, Serenus, 137-138 Zelter, Carl Friedrich, 118 Zinn,
Howard, 147 Zola, Émile, 144